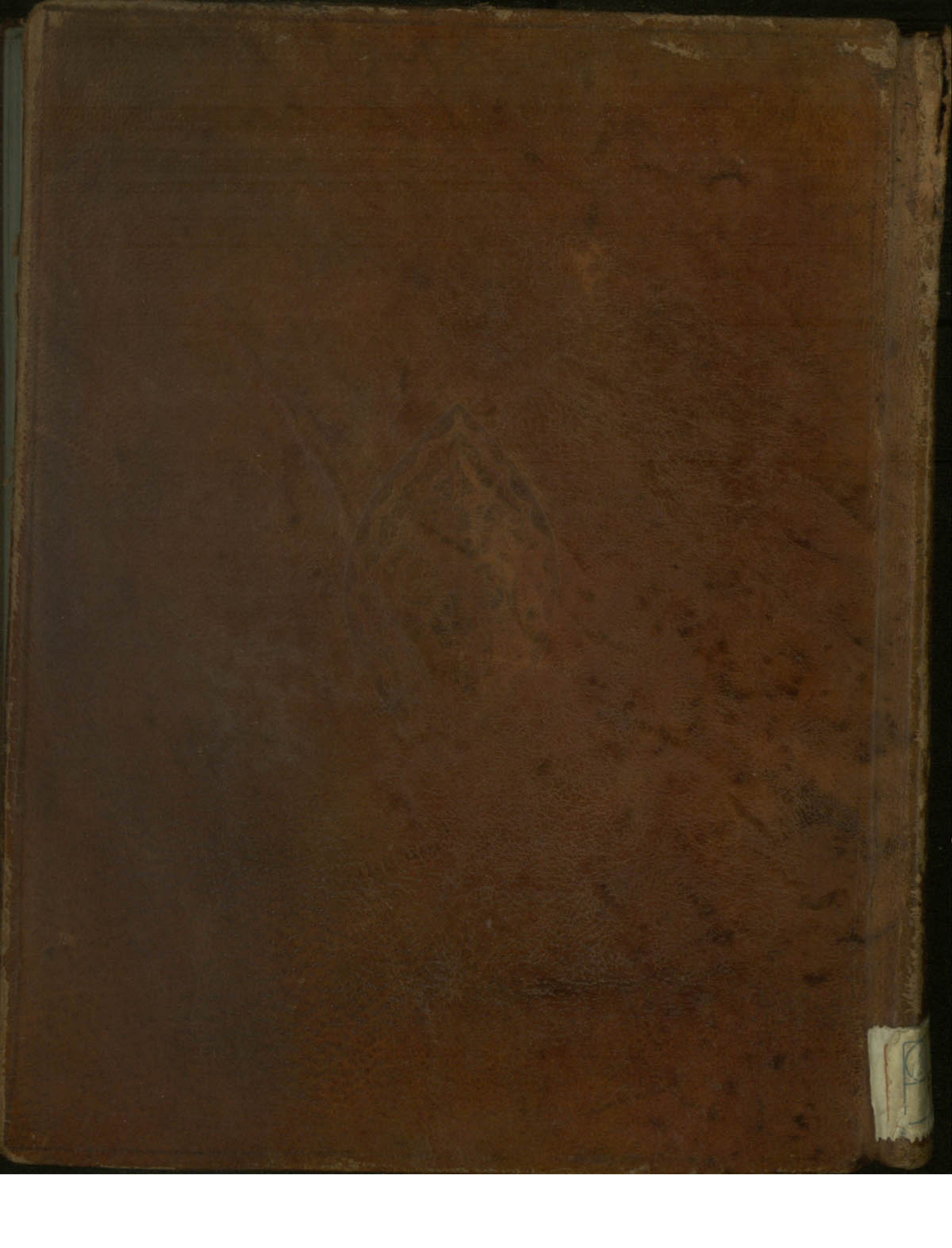
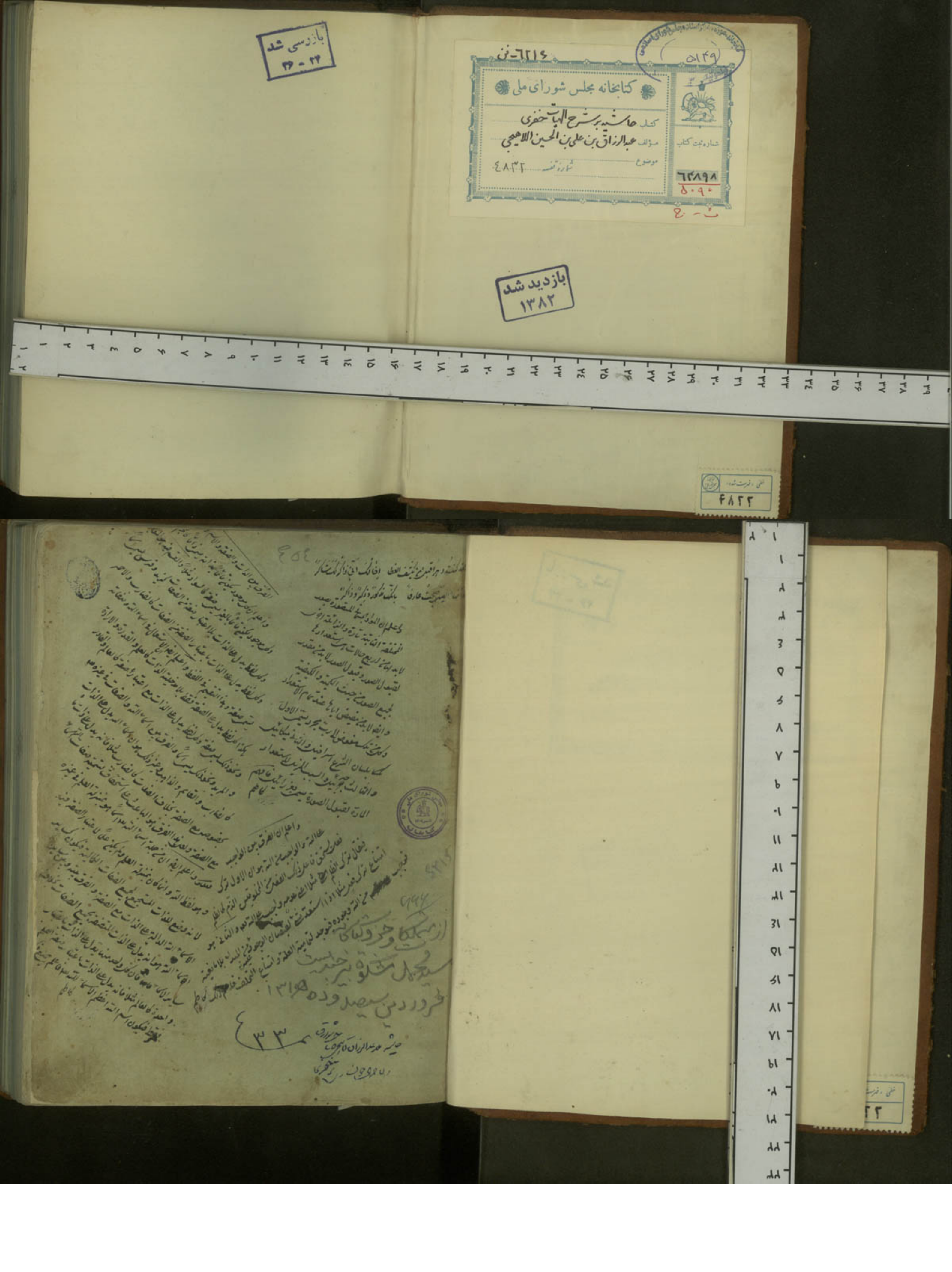




کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه بر شرح الباب حنفی
مؤلف عبدالرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی
موضوع
شماره ثبت کتاب ۶۲۸۹۸
بازدید شد ۱۳۸۲
بازرسی شد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لصانع السموات العلى وخالق الارضين السفلى وله الاسماء الحسنى والصفات العليا وهو الغاية القصوى والعروة الوثقى في البدو والرجوع وله الممات والمحيا في الاخرة والاولى ومنه المبدء واليه المنتهى والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى ونبي الثقلين السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى كافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومنار التقى وسدرة المنتهى وعلى آله وعترته المعصومين ائمة الورى واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفايزين بالقسط الاوفى والنصيب الاعلى والقدح المعلى عليهم صلوة الله وسلامه الى يوم الطامة الكبرى وبعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه المتجى عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهجي وفقه الله بمراضيه وجعل مستقبل حاله خيرا من ماضيه هذه تعليقات على حواشي الخفري المتعلقة على شرح الهيات التجريد وتتميمات يستضي باضائتها ذهن كل فهيم وبليد ونجوم تحقيقات الشياطين الوهم كالرجوم عند الابصار وشروق تدقيقات عند ظلام الشبهات كالبروق الخاطفة تتلالا بالانوار كتبتها بالتماس جمع من اجلة الاخوان واعزة الخلان عند قرائتهم تلك الحواشي علي في اضيق الاوان نفعهم الله بها وساير طلاب اليقين من ابناء الزمان انه جواد عزيز المنان وهو الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان قال المص اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع تع اقول اي صانع العالم على ان اللام للعهد او العوض ولانه المتبادر عند الاطلاق وانما عدل عن الواجب اليه لانه انما يمكن الاستدلال عليه تع من هذه الحيثية اعني من حيث صانعيته للعالم ومبدئيته له اذ لا سبب له تع ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر طريق اثباته على برهان الان الذي هو الاستدلال من المعلول على العلة والمصنوع الى الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث

الذات او جنبيه احرى للورود والاعتراض عليه بان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من الاثبات ان يوضع الواجب ويحمل عليه بالوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد ان بين ان بعض الموجود واجب وهذا ليس بديهيا كما لا يخفى واليه اشار المحشي بقوله التقدير انما لزم كون الوجود ضروريا له لو كان المراد الواجب الوجود في نفس الامر اما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب فلا فالمقصود من هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فرد في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في الخارج لا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان مجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه ذا حقيقة في الخارج والحاصل ان هذا المفهوم كساير المفهومات امر ذهني موجود في الذهن ووجود المفهوم في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا عن الخارجية كما لا يخفى قال الشارح لا شك في وجود موجود اقول اي في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقق طبيعة الموجود من غير نظر الى خصوصيات الافراد على ما يقتضيه نظر الالهيين وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد او في تحقق افراد الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها كما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يابى ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود ممكن لا شك في وجود موجد اذ موجد الموجود موجود بديهة وهو يحتمل ان يكون واجبا كما قال المحقق الفخري على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قول الشارح فان كان واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة لا الى ما هو اعم منه ومن موجده الذي لا اثر له ههنا كما لا يخفى قال لانه اخصر واوثق واشرف اقول اما كونه اخصر فلكونه اقل مقدمة من المناهج الاخر الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فللتوقف على اثبات حدوث العالم وعدم تمسك الالهيين عليه واما من الذي اعتبر

توقف

فيه حدوث الخلق الامكان مع الحدوث فلذلك ايضا بعينه واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستدعية لمحرك غير المتحرك وغير مباشرة للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه الانيات باللم فانك قد عرفت انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب لكن من البراهين الانية ما هو اقربها الى اللم في الوثوق بدركه وان يكون في مرتبة على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة من حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود بما هو وجود كما عرفت لكن فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر منه ايضا ولان هذا الطريق لمي بخلاف ساير الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب من نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاولى او لان جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة الى المعلول لان المؤلف وان كان معلولا للمؤلف لكن ذا المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان ساير الطرق شبيهة بالان لكونه بحسب الظاهر من المعلول على العلة اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلولة للواجب لا محة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها معلولة له فتامل واما كونه اشرف فظاهر اذ الوجود منبع كل شرافة وموجب كل اناقة كما هو المشهور واعلم ان المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه موجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للدلايل الدالة عليه فلابد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور

والتسلسل وهو الواجب فثبت المطلوب والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان لكن بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول توجيها وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطريق اثبات الواجب على هذا المذهب متعدد فمنهم من نظر الى نفس الموجود بما هو من حيث هو موجود وهو طريقة الالهيين وهو الذي اختاره المص قدس سره ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها ان يقال لا شك في وجود متحرك ولابد له من محرك غير ذاته اذ الحركة امر ممكن لابد له من علة لا محة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبرى ولابد له من غاية هي اشرف منه ومن مباشر التحريك فيجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور او التسلسل وهو الواجب ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة خارجة في كمالاتها من القوة الى الفعل فلابد من مخرج ويجب الانتهاء الى المخرج غير مخرج دفعا للدور او التسلسل وهو الواجب تعالى قال ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة اقول الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول قد جعل مقدم الشرطية الثانية التي هي شق الثاني من الترديد ما هو لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما جعل كذلك ليظهر صحة تعقيب تاليها اعني قوله فله مؤثر لكونه علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم للتالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاول وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليا لها وفي الوجه الثالث ايضا فعل في مقدم الشرطية الثانية ما فعل فيه في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم الخلف على تقديره وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل لاحكام لازم تاليها احد الامرين اما الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور والتسلسل بخلاف الوجه الاول فانه جعل فيه اول الامرين لازما للتالي في الشرطية وثاني الامرين دليلا عليه فتفطن بجميع ذلك قال

اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما اقول اعترض عليه بما حاصله انه على تقدير عدم تحقق
الواجب يكفي تحقق ما موجود ما متوقفا على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق موجود آخر
لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد فيلزم التسلسل لا الدور وهي هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة
واجاب عنه خاتم الحكماء والمجتهدين بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة ناعتية يستدعي محلا موجودا
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار
الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين ورد هذا الجواب استاذنا المحقق
صدر الحكماء المتالهين بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار
حصولها في ضمن فرد متقدمة على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة الافراد المتوالدة
وذلك لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض
هي الوحدة الشخصية لا النوعية والشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا معا واما النوع الواحد
فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى واقول ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد
آخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد لان الطبيعة لا يجوز ان يكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد آخر
ولا يجوز ان يكون في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد آخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في متن الاعيان
فاذا وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون
وقوعها في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز ح اي اذا وقعت في نفس الواقع
في ضمن فرد ان يصير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر اذ معنى كونها في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض

مشخصة معينة

مشخصة معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن تلك العوارض المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى
ولا امتناع في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز
ان يكون متقدمة ومتاخرة بحسب الذات فان وحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افراد ها الواقعة
كل منها في جزء من اجزاء الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية ووحدة
شخصية دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتاخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري
في الوحدة النوعية دون وحدة الجنسية فان وحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم
تحصل الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها
وفي ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتي ايضا ولا يلزم شيء من ذلك
في الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بان العقول بعضها علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم
بامتناع التشكيك في الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان هذه الوجوه
كلها مبتنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع في حكم ممكن موجود واحد في الاحتياج الى
العلة وعلى هذا يكون المراد بموجود ما مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد المتوقف
على الموجود يستلزم الدور بلا خفاء قال ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ اقول اراد بالموجود
من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان لها مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لانه لان ذلك المبدأ
موجود لا محالة فيكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة الموجود متقدمة عليها بالذات
وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب الزمان لا بحسب الذات كما مر فلا يرد عليه ما اورده

المحقق الفخري من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد
يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا ويمكن الاشتباه هنا ايضا بين التقدم والتاخر الزمانيين الجائزين
على الطبيعة وبين التقدم والتاخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت الفرق بينهما فلا تغفل قال وبذلك ثبت
وجود واجب الوجود اقول ليس المراد ان بهذه المقدمة فقط ثبت وجود واجب الوجود بل مع ضم مقدمة اخرى
بديهية وهو ان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدأ فتقرير البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا
في الممكن لزم ان يكون له مبدأ وان لا يكون له مبدأ ولو كان له مبدأ ولا يكون له مبدأ لزم اجتماع النقيضين فلو كان
الموجود منحصرا في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له مبدأ
ولو كان له مبدأ لزم تقدم الشيء على نفسه فلو انحصر الموجود في الممكن لزم تقدم الشيء على نفسه وهذا التقدير
المقدمة الاولى والتقرير الذي ذكرنا اشار بقوله كما لا يخفى باد في تامل قال صبر يستشهدون بالحق
لا عليه اقول اي يجعلون كما الحق شاهدا او دليلا على غيره فلا يجعلون غيره شاهدا او دليلا عليه وهذا اشارة الى
طريقة اهل السلوك على الرياضة من العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تذكية النفس وتصفية
الباطن بالرياضات والمجاهدات يتوجهون بسرائرهم الى معدن الجود ومنبع الوجود اعني الحق تعالى وهو
نور الانوار بلسان الاشراق فيتجلى لهم حقيقة الحق تعالى وتفيض على نفوسهم لمعات من انوار تلك الحقيقة فيشاهدوا
بذلك النور الفائض عليهم ساير الحقائق بدون مشاركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت فباي وجه جعل
هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود
هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود الذي نظرنا فيه ان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود

وفرق بينهما

وفرق بينهما الا انه منتزع عن ذاته تعالى بذاته فهو من وجوه تعالى والنظر في وجه من وجوهه انما هو الحقيقة تعالى
فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن قال وبعبارة اخرى اقول الفرق بين
هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك باعتبار النظر في طبيعة الموجود وهذه باعتبار النظر في افراده ولا شبهة
في التلازم بين الطبيعة وجميع الافراد والفرق بين العبارة الآتية والعبارة السابقة ان السابقة كانت
حكما على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدأ والآتية حكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا وهما ايضا
متلازمان والفرق بين هذه العبارة والعبارة الآتية ان هذه تصرف في الموضوع القضية وتلك في محمولها
فلا تغفل قال مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ اقول قال المحقق الفخري هذا انما يتم على تقدير
وجود الواجب لا مطلقا اقول نقل المحقق كلا حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الاحاد لكن مراد القوم
المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو موجود عليحده على ما قرره فنقول لو كان لمجموع الموجودات
من حيث هو مجموع مبدأ فذلك المبدأ لوجوب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع المذكور من حيث
كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل
جزء منه يلزم كون المبدأ لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا
قال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اقول قال المحقق الفخري ان اراد ان المجموع
المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك
بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمم وانما يصح ذلك
على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد بمجموع الموجودات

من حيث هو موجود ههنا طبيعة الموجود بما هو موجود بعمومه كما مرت الاشارة اليه والدليل عليه
قوله من حيث هو موجود بدون ان يقول من حيث هي من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة
واراد بطبيعة الموجود بما هو موجود نفسها من حيث هي اي لا بشرط شيء فنقول طبيعة الموجود
بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا يلزم صيرورة الموجود عدما فيلزم قلب الحقيقة
وهو مح وطبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط شيء لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لا ثمة فلو كان طبيعة الموجود بما هو
موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بفرد قائم بذاته يلزم جواز صيرورتها
لا شيئا محضا كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون المراد ان مجموع الموجودات يمتنع ان يصير لا شيئا محضا بالمرة
وذلك اعني استحالة كون الشيء معدوما بالمرة معلوم بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع
عليه ذلك بناء على ما سيمهده من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليها فان
قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام بالمرة وكذا على الموجود الواحد فعلى الاول لا يصح قياس مجموع الممكنات
على الواحد وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت قياس مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو في اصل
طريان الانعدام واما جواز صيرورتها معدوما بالمرة فانما يلزم بعد القياس بناء على انه لا شيء خارجا
عن المجموع ليصير المجموع فانعدامه يكون انعداما بالمرة واعتبار مجموع الموجودات انما هو لمطابقة جميع الممكنات
اذ الكلام في ان مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع الممكنات ام لا فتدبر قال وهي ان مجموع الممكنات
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم ممكن واحد اقول اي في حكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة غير
المقدمة التي قالوا ان في اثبات الواجب على احد الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل لا بد من اعتبارها

و هي ان مجموع

و هي ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود واحد غير كل واحد واحد منها وقد ادعوا
بداهتها ايضا ولي في تلك المقدمة نظر ليس هنا موضع ذكره وقد اورد على تلك المقدمة انه اذا لزم من وجود الاثنين
وجود ثالث هو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثة لزم من وجود ثالث وجود رابع وهو
معروض وصف الثلثة وهكذا الى غير النهاية فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية واجيب عنه
بان الرابع الذي هو معروض وصف الثلثة اعتباري محض ولا تحقق له اصلا في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع
انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفروضين او لا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم
اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والحاصل ان اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل
لو صح ذلك فانما هو في الاعتباريات وقد ادعوا الضرورة فيه هذا وليعلم ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة
ليس جميعها مبتنية على كلتا المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على المقدمة التي ذكرها المحشي كما لا يخفى
على المتامل في تلك البراهين قال في امكان طريان الانعدام عليها اقول قال المحقق ان اراد به الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي
نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان يكون كل منها مع العلة الموجودة وان
اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والمستند ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية
تنتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات الغير المتناهية فلا
تنتهي الى ممكن وبطلان التسلسل جزء ماخوذ في الدليل المشهور اقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس
الامر لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك على تقدير عدم الواجب محال اذ وجود المعلول مح وان كان واجبا
مع وجود العلة لكن وجود العلة ليس بواجب فيمكن رفعهما جميعا فاحد انحاء العدم لا يصير ممتنعا على المعلول وهو عدمه

مع عدم علته فما لم يصر هذا النحو من العدم ممتنعا عليه لم يصر وجوده واجبا في نفس الامر ولما كان حال كل واحد من
الممكنات هذه فطريان هذا النحو من العدم اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا عليها سواء كانت متناهية
او غير متناهية وان كانت عدم كل واحد مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح ولا فرق
في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له وبين ان يذهب الى غير النهاية اذ موجب ذلك انما هو
عدم الواجب الذي يستدعي جميع انحاء العدم على الممكن لا خصوص الاول قال ولا في صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات
الصرفة اقول ان جميع الممكنات من حيث هي مجموع هذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا على حدة ليحتاج الى موجد وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل ولا في صحة
ما قيل من ان جميع الممكنات الصرفة اي بعض الاجزاء واما كلها فامتناع عليتها اظهر للزوم كون الشيء علة لنفسه اذ مجموع الممكنات
على تقدير كونها موجودة علية له يكون عين جميع الاجزاء قال اذ بملاحظة المقدمة المذكورة اقول هذا مبني على الخلط
بين المقدمتين والمراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وظاهر ان العلة التامة للمركب
يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها والا لم تكن تامة قال لا يمكن
ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات اقول اي لوجوب مجموع الممكنات من حيث هي مجموع او لوجوب
شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
والدليل عليها انه لو امكن وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن معه وقوع عدمه
بدلا عن وجوده او لا يمكن فان امكن كان وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح وان لم يمكن
يلزم كون الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان موجد الشيء يجب ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس

موجبا لوجود

موجبا لوجود شيء اذ مفيد الوجوب لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فموجد الشيء لا يمكن ان يكون
ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا لم يمكن ان يتحقق موجود اصلا قال اذ لا شيء من الممكنات مستقلا
لنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد اقول الظاهر ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد الاخصر وتقريره انه لو لم يكن
موجود له الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلا اذ الوجود ح لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا
الغير ايضا لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفيده من الغير ايضا والاغيار وان كان غير متناهية لكن
لما لم يكن شيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد في اين يحصل الوجود قال ولاثبات هذا المطلب
مسلك آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان اقول اي ما مر من الدلالة انما اقيمت باعتبار النظر في الوجود بالفعل ويمكن اقامة
الدليل باعتبار مجرد امكان وقوع الوجود دون فعليته وذلك بان يقال لا شك في انه يمكن ان يقع ممكن ما موجودا
في الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكان وقوع وجود ما على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان
وقوع ايجاد ما وامكان وقوع ايجاد ما لكونه طبيعة ناعتية يتوقف على امكان وقوع وجود ما فيلزم الدور
او نقول وقوع طبيعة الموجود بما هو موجود يجب ان يكون بلا مبدأ والا لزم تقدم الشيء على نفسه ووقوع طبيعة
الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدأ فلو انحصر الموجود في الممكن الوقوع في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول
مجموع الافراد الممكنة الوقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان يكون نفسه ولا جزئه بل يكون خارجا عنه فعلى تقدير
عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعي وقس على هذا سائر الطرق قال المصنف اعلى
مقامه وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب اقول الايجاب هو وجوب الفعل عنه تعم اما دائما او في وقت
والاول مذهب الحكماء وهو المنفي ههنا والثاني مذهب المصنف وبعض المتكلمين فههنا نزاعان احدهما بين الاشعرية

وبين المص وساير المتكلمين والحكماء وهو انه يجب عليه عنه تعم فعدام لا وبين المص وساير المتكلمين والحكماء
الثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم وثانيهما بين المص وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو
انه هل يجب عنه دائما او في وقت والاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد
في صحة صدور الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته تعم مع قطع النظر عن الارادة ومعها يرتفع النزاع
بين الحكماء والمعتزلة ويبقى بين الاشعرية وتفسير الشارح القدرة والاختيار بالصحة المذكورة يشعر
بكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة المذكورة وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان
الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل عنه تعم لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه تعم اذا اوجب اصلا سواء في
ذلك القايل بوجوب الفعل عنه تعم دائما وغيره هذا ثم اقول لفظ الايجاب يمكن كونه مصدرا للبناء
الفاعل وهو كون الفاعل موجِبا بصيغة الفاعل وكونه مصدرا للبناء المفعول اعني كون الفاعل موجَبا
بصيغة المفعول والموجَب بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب عنه فعله لا بقدرته واختياره والحكماء
لما قالوا بوجوب الفعل عنه تعم بقدرته وارادة غير منفكة وغير زائدة عن ذاته تعم وعند المتكلمين
يعتبر في مفهوم القدرة والارادة والاختيار وامثال ذلك كونها اما زائدة على الذات ومنفكة عنها ايض
ولو كان بمعنى انفكاك متعلقها وقتا ما عن الذات كالاشعرية واما منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة
زعم بعض المتكلمين ان الله تعم على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجَبا بصيغة المفعول ولذلك
يكفرونهم في ذلك زعما منهم ان فاعليته تعم عند الحكماء كفاعلية النار في الاحراق والشمس في الاضاءة تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء انفسهم فالظاهر انهم لا يطلقون عليه تعم لفظ الموجَب بفتح الجيم ايضا ولو اطلقوا
بفتح الجيم ايض فالظاهر انهم ارادوا كون الفاعل محكوما عليه بوجوب الفعل عنه لا كونه مضطرا بل الموجِب بكسرها

بينهما دم

يعني انه يجب

يعني انه يجب فعله تعم عنه بقدرته واختياره فهو موجب اي مفيض لوجوب ذات ما هو الجميع الى عدمه
حتى يصير موجودا فمنشا لفظ الموجِب والموجَب مع ما اشرنا اليه صار موجبا لهذا النزاع ومنشا لذلك
التشنيع والا فلا نزاع ولا تشنيع عند التحقيق في ذلك **قال** الشارح ذهب المليون قاطبة الى ان تأثير الواجب
في العالم بالقدرة والاختيار **ش** واعلم انه اذا صدر عنا فعل اختياري فلا بد هناك من مبادي اربعة العلم والمشية
والارادة والقدرة وهذه صفات قائمة بنا وانها زائدة علينا وقد ينفك بعضها عن بعض ويستحيل
صدور الافعال الاختيارية ممن يفقد كلها او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي
والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا
بالقياس الى فعل مخصوص دائما لكان صدوره عنه دائما ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون
ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم ان صفاته تعم لما كانت عين ذاته فمبادي الافعال الاختيارية
من العلم والمشية والارادة والقدرة تكون حاصلة له تعم دائما فلو دام عنه تعم صدور الافعال بسبب
دوام المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا لقدرته تعم فالقول بكون تأثيره تعم في العالم بالاختيار ليس
مختصا بالمليين بل الحكماء ايض قائلون بذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل به احد نعم الايجاب
الذي قال به الحكماء هو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا غير واما صحة الفعل والترك فان اريد بالنظر الى ذاته تعم
فقط من دون انضمام تلك المبادي فالقول بها ايض غير مختص بالمليين وان اريد مع انضمام تلك المبادي
فالقول بعدمها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة والمص ايض قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما هو في دوام
الفعل وقدم الاثر وعدمه لا غير وبين الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايض لا غير وبين المعتزلة والاشعرية
في مطلق الوجوب فقط لا غير **قوله** يعني انه ليس شيء منهما لازما لذاته تعم يعني ان صحة الفعل والترك الذي فسر الاختيار بها

وح فالتخطئة بحالها فانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة والمليين وان كانت عند كل منهما
بمعنى آخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك لان تفسير الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق
الايجاب على مقابلة الاختيار بدون التفسير وتعيين المراد فان الوهم يذهب ح الى ان الصحة بمعنى الامكان
الذاتي على ما هو المشهور ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة
ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى فافهم **قوله** فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور اولا
يعني اذا عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه تعم مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين المص ومن
يحذو حذوه وبين الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه تعم بدون ضم العلم والارادة عدمه متفق عليه بينهما
ايض فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان يفسر تعلق علمه وارادته تعم في الازل بايجاد العالم
فيه فح يتحقق النزاع بين المص والحكيم لكنه ليس عين النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت حدوثه
انتفى قدمه الذي هو بمعنى ايجاب الفاعل ههنا بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح نعم هذا
الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد نفي الايجاب بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل **قوله** اذ على تقدير هذا الايجاب
يعني لما كان المص قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيمكن ان يعتمد هذا الدليل معارضة عليه لابتنائه
على امتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا يعارض واما قول
المحقق الخفري ان المعارضة مندفعة عن المص اذ له ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل
بالاصلح وليس هذا الكلام المنع للحكماء اذ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح
اذ علم الفاعل بالاصلح واما على تقدير كونه موجبا والاثر حادثا فلا وجه له فليس بشيء اذ علم الفاعل بالاصلح

ينبغي ان يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعم ليصير القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا
بالمليين والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص القول بها بالمليين بل الحكماء ايض قائلون بها
وقوله فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين تعليل لحمله الصحة على الامكان الوقوعي يعني ان احد
احدى عبارتي الحكماء في تفسير القدرة هي صحة الفعل والترك ومعنى عبارة الاخرى مساوق للاولى فلو لم يكن معنى
الصحة في عبارة المليين هو الانفكاك بل كان هو الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع
بين الحكماء والمليين بمعنى الاختيار ولهذا احكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه وانما
خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايض كما عرفت وقوله فالمناسب في
هذا الكتاب تخطئة للشارح حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء والمليين
وجعل الايجاب قسيما للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى وهذه
التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي المستلزم
للانفكاك فالايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى امتناع الانفكاك فلا تخطئة ح هكذا ينبغي ان يفهم هذه الحاشية وهذا
على تقدير ان يكون قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان هكذا بدون الآن على ما في اكثر النسخ واما على تقدير
ان يكون بوجود الآن بعد ليس على ما في بعض النسخ يكون ههنا اشارة الى مقام تفسير القدرة وقوله فان للفلاسفة الى
تعليل لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب قائلين بهاتين العبارتين
المتلازمتين بحسب المعنى انما يكون على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب ان لا يكون في عبارة المليين
بذلك المعنى ولذلك فسر المحشي بقوله بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته تعم ليختص هذه العبارة بالمليين

وح فالتخطئة

لو امكن ان يكون مرجحه تقديره اختيار الفاعل امكن على تقدير الايجاب ايضا اذ قد عرفت الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان الحكيم لما لم يقل بالمرجح وشنع ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق في ورود هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا او بين كونه موجبا بالمعنى المختار كما لا يخفى وايضا لو صح ما قاله لكان ابطال هذا الدليل من قبل المصنف الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لا لابتنائه على امتناع التسلسل المتعاقب وهو ليس بمسلم عندهم قوله فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال الاشعري الخ اقول فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استعماله في مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكنه لا يصح استعماله من قبل الاشعري ايضا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح استعمال الاشعري له الزاميا ولا يصح استعمال المعتزلة والمصنف له الزاميا فليس كذلك لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقدير الذي ذكره الشارح لا يصح ايراده اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره برهانيا لابتنائه على التوقف على شروط حادثة وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعري فلتجويزه الترجيح بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم الاصلح او اما ذات الوقت واما الزاميا لابتنائه على استحالة جميع اقسام التسلسل وهو تحكم عند الحكماء نعم يمكن ايراده الزاميا على تقدير آخر في تقرير حدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط هو ايضا فعله تعالى فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق متاخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدمه على نفسه قوله بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور اقول وهو انه لو كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان ولا يذهب

عليك ان هذا

اى عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب اصلا لا برهانيا ولا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جائزا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما الثاني فلان التسلسل في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت قوله ان قدم الفعل المطلق اه قال المحقق الفخري لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله لجريان الدليل بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقرير آخر على تقرير حدوث الفعل المطلق كما ذكرنا بل يصير الدعوى ح بديهية كما زعم المحشي فظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص يجعل البرهان على تقرير الشارح تاما بل يجعل الدعوى بحيث يستغني عن البرهان فافهم وايضا الايجاب بهذا المعنى الذي في الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان الفعل بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب بلا بمعنى يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضروري فهي مستندة عندهم اليه مع شروط ومعدات يوجب تخصيصه لوجود كل منها بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل المطلق وما ذكر من لزوم قدم فعل كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك قوله وذلك التوقف مع كونه لزومه لحدوث الفعل الخ اقول ذلك التوقف مبتدأ خبره قوله مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وقوله امكان استلزام المحال مجرور معطوف على محاليته في قوله لمحاليته وقد يوجد حذف العاطف في بعض النسخ عند قوله ولمحاليته هذا الحدوث عطفا على معنى قوله كما مرت الاشارة

لا وجه له

الى اليه ويكون سندا آخر للمنع وح يكون قوله كما مرت الاشارة اشارة الى ما ذكر سابقا من ان حدوث الفعل لا يتوقف على شرط عند المصنف وبعض المتكلمين فلا نسلم كون التوقف على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق ح لما مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور ح والمحال جاز ان يستلزم المحال اى انما حكمتم بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف او الترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا آخر واما على تقدير عدم العطف على ما في اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة اليه اشارة الى قوله قبيل هذا الحاشية اى قدم الفعل المطلق يعني قد مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله لمحاليته سند المنع كما ذكرنا فعلى وجود العاطف يكون المنع مستندا بسندين وعلى عدمه بسند واحد واما كون ذلك التوقف مستلزما لتقدم الشيء على نفسه فتقريره ان يقال المراد بالفعل المطلق في القول السابق ما يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق ههنا منفي والنفي اذا ورد على الفرد المنتشر الذي هو معنى النكرة يفيد العموم وذلك لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون فعل ما قديما والا اى وان لم يكن فعل ما قديما يكون كل فعل حادثا واذا كان كل فعل حادثا يلزم توقف هذا الحدوث اعني حدوث المجموع على شرط حادث فذلك الشرط الحادث لكونه من الفعل المطلق يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير الدليل في اخر الحاشية وقال المحقق الفخري محصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور مح بلا شبهة وكون المحال مستلزما للمحال هو التوقف على الشرط فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالحكم لتوقفه على الشرط محال ثم اقول لعل المحقق حمل قول المحشي لمحاليته

غير ذلك التوقف

غير ذلك التوقف على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وجعل قوله وامكان مبتدأ آخر خبره مستلزم وجعله الاعتراض على الشارح بان الحكم بكون حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث انما يصح كلية اذا كان كل حادث في الواقع فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادثات حادث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل المطلق فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط اذ لا شيء بعد فعل المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل المطلق الذي هو محال على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فقد وقع فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية دفع دخل على ما ذكر يعني لو قيل حدوث الفعل المطلق وان كان محالا لكن لما فرضنا وقوعه صح توقفه على الشرط لجواز استلزام المحال المحال قلنا ح يلزم تقدم الشيء على نفسه لا التسلسل على ما هو مدعى الشارح ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا امر لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال المح هو كون فرد من العالم متقدما على الآخر لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت ما فيه فلا نغفل قوله لا حاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشارح حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل عنه مع العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد واذا احتاج في نفيه الى هذا الاستدلال فطال الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير موجب تام وبدونه موجب غير تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان الفاعل مستقلا في الايجاد تاما في اقتضاء وجوده وح نفرض حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو محال بالضرورة

واما اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فليس محالا ومع
يحتاج الى هذا التقييد ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته بايجاد العالم في الازل فلا يتصور
كونه تاما وعن تام كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي ان كان ايرادا على المصنف الشارح كما هو الظ فهو غير وارد
عليه بناء على ما بنى كلامه عليه وان كان تحقيقا للمقام فلا جدوى له اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني
لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا في الاستدلال على هذا التقدير مستدرك فضلا عن تقييد الموجب الواقع
فيه بالتام وايضا التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى الثاني لا يصح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور
كونه غير تام اصلا فتامل قوله قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك اه قال المحقق الفخري فيه بحث
اذ المتبادر من الموجب التام ما يكفي ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك
اقول العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات الفاعل لصدق ان ذاته كافية من غير حاجة الى اعتبار امر زائد فيلزم
الاشتراك لكن يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والآخر عند المصنف ان الموجب المعتبر
عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المصنف والحكيم واحد وليس هكذا الموجب بهذا المعنى بوجهين
لتصور كون احدهما معتبرا عند المصنف والآخر معتبرا عند الحكيم فح ليس الموجب التام مشتركا بين هذين
المعنيين اعني الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت فتامل قوله وايضا التخلف عن الموجب
التام وان كان محالا اه اقول قال المحقق الفخري هذا لا يدفع كون القيد المذكور للتوضيح بل هو منع
لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله فيلزم قدم بين مما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا ثابتا كما
اشار اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العالم للايجاب لم يبق لاحاجة الى التنبيه انتهى اقول ليس
غرض المحشي في الاتيان هنا هذا التنبيه وانه لا يصلح للتنبيه فتدبر قوله وايضا ذلك التخلف اه اقول يعني لما كان

موجب بالمعنى الاول المعتبر عند
هو وبالمعنى الثاني المعتبر عند
... فقط فان ...

المفروض حدوث

المفروض حدوث الاثر مط على تقدير الايجاب في الازل فالتخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا
والشروط وان كانت غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لامحة
وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله مط وان كان بالنوع بل ذلك محال لا يستند
اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف
وذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل
على الايجاب مطلقا فلا تغفل قال الشارح متعاقبة او مجتمعة اقول اراد بالاول المعدات وبالثاني الشروط
واطلاق الشرط على المعد تجوز وقول المحقق الفخري في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط
على عقيب شرط سواء بقي الاول اولا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبما قررنا يظهر
معنى الاجتماع يدل صريحا على ان التعاقب يكون في الشروط ايضا وذلك لان الحكماء اذا الحادث يحتاج الى شرط
حادث معه او الى معد حادث قبله ولا يجوز ان يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم
التخلف ولهذا ان الحادث اذا اصبح احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون ذلك الامر متعدا
له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطا له باقيا معه والسر في ذلك ان المعد ما يكون بعدمه مرجحا
للمعلول والشرط ما يكون بوجوده مرجحا فلو كان مرجح حدوث المعلول سابقا عليه بالزمان يجب ان
ينعدم عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا له فلو كان
قبله بالزمان يلزم التخلف لامحة فتفطن قوله لا يخفى عليك على هذا التقدير يلزم اه اقول قال المحقق الفخري
اذا كان الاجتماع في الازل وللاجتماع احتمال آخر نبهنا عليه اقول قوله نبهنا عليه اشارة الى ما نقلناه

عنه قبيل هذا وهذا الكلام يشعر بكون الاجتماع صحيحا في الازل وهو بط اذ الكلام في الشروط الحادثة
وكلام المحشي لا يتوقف على الاجتماع في الازل بل اذا كان الاجتماع مع المعلول يلزم التخلف ايضا لكن
لا تخلف المعلول فقط بل تخلف جميع المعلول في جميع الشروط الحادثة مجتمعة معه فتامل قوله العمدة في
اثبات حدوث العالم اجماع المليين اه اقول يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن
ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع والحديث
الذين هما المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه فالواسطة اي كون بعض ما سوى الله قديما وواسطة في الايجاد
بين الله وبين سائر ما سواه غير معقول اي غير ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا
كان مخالفا للاجماع والحديث فهو بط ولا يكتفي بتفته الى تجويز الباطل عاقل وقد يقال اثبات حدوث
العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تعالى
والا لجاز ان لا يقدر على عدم المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف على
القدرة بمعنى قدرة وقوع الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان عند الحكماء
يكفي ايضا افعاله تعالى مشتملا على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب وبان مجرد
مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل العلم بكل ما اخبر به حتى بوجود الواجب وفيه هذا
تامل قوله وايضا الدليل العقلي قد تم اه اقول لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد جوهرا ابل الثابت ان
الجسم لا يوجد جسما ومجردا نعم لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار ذاته لانه
لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض من علته ايضا وما نقل عن بهمنيار لا يدل على ذلك كيف

اظهاره

والحكماء كلهم

والحكماء كلهم قائلون بالوسائط مع انهم مصرحون بان لا مؤثر في الوجود فمعنى كلامهم ان الايجاد
بالحقيقة ليس الا من الله تعالى وما يصدر عن غيره انما يصدر عن ذلك الغير من الجهة المستندة اليه تعالى لا من
جهة ذات ذلك الغير والحاصل ان لكل ممكن زوجا تركيبيا مشتملا على ما بالقوة ولوجوب الذات فقط
وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدائه الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر
من الجهة الثانية التي هي له من ذاته فان ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه من هذه الجهة
شيء يلزم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية واين هذا مما قصده المحشي مع ان هذا
الدليل لا يختص بامتناع صدور الجواهر والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمهما والاعراض
المقارنة ايضا كما لا يخفى وايضا مدلول كلام التحصيل ان ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيدا للوجود
لانه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد وايضا يرد عليه ما اورده المحقق الفخري من انه ان اراد بالمعنى في قوله
معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس
له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة
ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة
تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل نعم وقد دقق واجاب عن هذا خاتم الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق بين قولنا معنى ما
بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل
ويكون معنى ما وصفه ما له بالقوة وهذا لا يمكن الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل

عن المبدأ لا من الجهة التي
هي له

والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اولاً من ان كون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد شيئاً لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئاً باعتبار وجوده الفايض عن علته وما اشرنا اليه ثانياً من انه انما يقتضي نفي كون الممكن مستقلاً في التاثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول يمكن ان يقرر قول المصنف والواسطة غير معقول هو ان استناد صدور العالم الحادث الى الواسطة القديمة انما يصح بارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال اذ لو لم تكن الارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بل مستندة الى الواجب الموجب بالفرض استحال صدور الحادث عنها لا محالة و التفويض والاستقلال بالتاثير من الممكن باطل غير معقول وظني ان هذا التوجيه وجيه ويمكن بعيداً ان يكون هذا هو مراد المحشي ره وما وقد يوجه قول المصنف بتوجيهات منها انه رد لما قد يقال ان الواجب واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما فعله من الطبايع وهو منفي عنه لا محالة والمراد بالاختيار هو ما نفعله من الحيوان مثلا وهو ايضا منفي عنه تعالى لكون اختيار الحيوان ممكناً واختياره يجب ان لا يكون واجباً فهو واسطة بين الموجب الذي نفهمه وبين المختار الذي نفهمه فاشار المصنف الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان اختياره واجباً او ممكناً الاترى ان ساير صفاته تعالى ليست كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذلك الاختيار الخ ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما تعين

الآن وذلك

الآن وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره عنه وهو المختار او لا فهو الموجب ولا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه اشارة الى رد ما يلزم الاشاعرة القائلين بان القدرة زائدة على الذات فانها لا يكون مستندة الى غير الذات بل الى الذات لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجباً في البعض وهو صفة القدرة وقادراً في البعض وهو غيرها من الصفات والافعال فيلزم الواسطة والترديد وهي غير معقولة لما سيجيء من ان صفاته تعالى عين ذاته قوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم الخ فان قلت هذا الاعتراض لا يختص بما اذا كان العلم والارادة غير زائدين اذ على تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشاعرة ايضا يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون المراد لازماً بالارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات قلت القايل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالايجاب اصلاً بل للمريد عنده ان يختار اي طرفي مقدوريه اراد في اي وقت شاء فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازماً للارادة فتامل قوله الثم هذا انما يفيد ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار قوله يمكن ان يقال وح فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون ان فعل العالم وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار الارادة ووجوب الفعل بعد اعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان الفعل قديماً او حادثاً والحاصل ان القول بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب دائماً اولا واما القدرة على المعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلقاً سواء كان دائماً اولا لانا لا نقول الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك

ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان في التقابل معتبرة فالترك الذي يفرض قبله لعدم اتى والزمان فالفعل اذا وجب في وقت لا يمكن ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم الامكان ووقوع الترك في ذلك الوقت فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلاً فعنده الفاعل مختار ولو كان العالم قديماً فح هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الا سوى حدوث الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ ذلك فان قلت وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة لا ينافي امكان تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره المصنف قلت نعم لكن امكاناً ذاتياً لا امكاناً وقوعياً والاشعري يقول بامكان الفعل وتركه في ذلك الوقت امكاناً وقوعياً فتامل قوله لقايل ان يقول هذا الايراد بعينه هو الذي ذكر انفاً بقوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصح غير زائدين الخ فتامل قوله فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تعالى الخ اقول قد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير زائدة بل منشاؤه هو كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة او لا مع فرض وجوب الاثر الا ان القايل بزيادة الارادة لما لم يكن قائلاً بوجوب الاثر لم يرد عليه وما اجاب به عن السؤال المذكور وسنذكره في آخر هذه الحاشية ايضا يدفع هذا الاشكال ولعل قوله فالاولى الخ اشارة الى هذا وانه كان ينبغي له ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فيجب طرحه فتامل قوله قلت تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث لا يتخلل زمان الخ اقول لا بحيث يكون زمان العلة متصلاً بزمان المعلول وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك الحادث فقط بل لابد هناك من علة معدة ايضا ليتم علة ذلك الحادث بما هو علة له والمعد يعتبر

فيه كونه

فيه كونه متقدماً بحسب الزمان فالعلة التامة للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت المشهور ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول بحسب الزمان قلت هذا شان العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء لا شان علة الحدوث والمعد المذكور انما هو معد لابتداء الافادة لا لاصل الافادة فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها على المعلول في تقدم على اول زمان وجود المعلول من حيث هي محدثة وتبقى معه من حيث هي مبقية فان قلت العلة المعدة ما العدم مدخل في وجود المعلول وعدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه قلت هي لوجودها وعدمها كليهما مدخلية في وجود المعلول فالعلة مع وجود المعد سابق على المعلول ومع عدمه مقارنة له فافهم قوله فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر الخ اقول رد هذا السند المحقق الفخري بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء واسنده بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد فكما يمكن اختيار الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل في الحال والترك واجب حال العدم كذلك يمكن اختيار الشق الاول باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود والتمكن من الترك يكون متقدماً على حال الوجود فلا ينافي الوجود في الحال اقول قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون النزاع فيها هي التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلاً للوجود في المستقبل فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكن من امساك نفسه عنه نقص في حقه فيجب تنزيه الله تعالى عنه فالقدرة التي يلايم غرضهم هي التي

طابق

بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري واما القدرة بمعنى
وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت آخر فلا ميلايم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة
لا يمكن من امساك نفسه عن الترك في حال الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذه المفسدة اشد من
مفسدة الايجاب المنفي اذ هي عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه عن احد طرفي المقدور وهذه عن
احد طرفي المقصود وهذه عن كلا طرفيه فتدبر قوله وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من الشقين آه
لا يخفى ان جواب المصنف جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب عن احد الشقين وترك الآخر قياسا
عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كان قدرة على الوجود نختار
انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كان قدرة على العدم نختار
انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين
معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن
كلا الطرفين وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر قال فيعود
على التقديرين اقول قال المحقق الفخري عود السؤال على التقديرين ممنوع اذ لنا ان نختار وجود الفعل
ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة اقول قد عرفت
ما فيه فالحق في الجواب ما ذكره المحشي سابقا واما ما اورده المحقق الفخري هناك من انه لا ينافي الايجاب الذي
زعمه الحكماء ليس بمفيد اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي الايجاب المذكور قال مذهب
الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل آه اقول يمكن ان يقال بناء مذهب الاشعرية

على ان افعال

على ان افعال غير الله تعالى واقعة باختياره تعالى وتاثيره لا تاثير لغيره فيها ويفرق بين فعل المختار وفعل المضطر
كالنار بان الله تعالى يخلق مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه اصلا وبذلك يتوهم كونه اختياريا ولا في الثاني
لا يخلق قدرة مقارنة اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة باختيارهم
بان جعلهم الله مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها فقول الاشعرية
ان القدرة مع الفعل لانها معية بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله لانها قبلية بالذات
كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لفظيا على ما
زعمه المحشي قوله فانه ان اريد بالقدرة التي هي مبدأ التاثير الى اقول جميع هذه الشقوق انما يجيء
على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة غيره تعالى مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية فانهم
لا يقولون بتاثير قدرة غير الله تعالى في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع
بينهم كما عرفت قال الشارح يعني ان عموم علة المقدورية اعني الامكان المقدورية لا القادرية فان الامكان علة
الاولى لا الثانية فعموم العلة اي الامكان يدل على عموم المقدورة اولا وبالذات وعلى عموم القدرة
اي القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتدبر قال الشارح ان قدرة الله تعالى شاملة
لجميع الممكنات قال المحقق الفخري وهذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلين
بان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون
بالايجاب الواجب لكونه قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا مجرد عمومها الثاني المنجمون ومنهم الدهرية
القائلون بان الكواكب بحركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك
من اختلاف الفصول الاربعة وتاثير الطوالع في المواليد وانت خبير بان هذا من متفرعات الاكثر
ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في بحث الجواهر المجردة والثالث الثنوية ومنهم

المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومن تابعوه حيث ذهبوا كما في المواقف الى
انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقل عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح فبينهما فرق بين
وذلك ولك ان تقول اذا لم تفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور تقتضي صحة
صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر الخامس ابو القاسم البلخي ومتابعوه
حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس الجبائية حيث قال انه لا يقدر على عين فعل
العبد وتفصيل دلايلهم وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره واثبات عموم قدرته تعالى
يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق اقول الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع
الممكنات مطلقا على التحقيق بل ارادوا بجعلهم تنزيه الله تعالى وتقديسه فمنعوا صدور ما يخيله العقل
على زعمهم عنه تعالى كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية
وصدور القبيح مطلقا عند النظام وقس على هذا يعني ان صدور تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى
بالنظر الى القدرة التامة لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمته او ارادته ومشيته ممتنع ان يصدر عنه تعالى
شيء منها واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا عمومها فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب
الذي يقول به الحكماء لا ينفي القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو
عند المصنف والايجاب بالارادة لو كان ينفي القدرة للزم مثل ذلك على المصنف وساير المعتزلة ايضا والفرق بقدم
الاثر وحدوثه لا مدخل له في ذلك كما عرفت غير مرة فتذكر قال ايضا اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن
الغير بالارادة علة المقدورية اقول لا خفاء في ان معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة
بالارادة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل والمراد بالعلة هاهنا ينبغي ان يكون علة الحكم كما علية الاثنانية لزوجية

زيد انما هو

زيد انما هو كونه حيوانا ناطقا فتدبر قوله وكل ما يمكن له امكان الصدور عن الغير آه اقول تقرير هذا الدليل
على محاذاة ما ذكره رحمه الله ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور
عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير
مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان
بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاشياء الى الواجب تثبت قدرته ينتج كل مقدور له امكان
الصدور عن الواجب بالارادة ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة
وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة
وانما حملنا كلامه رحمه الله على قياسين لمكان قيده بالارادة اذ لو لم يعتبره في الاوسط يلزم اما الغاء او عدم
تكرار الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق
الصادر عن النار مثلا متعلقا بقدرته تعالى فتدبر قال المحقق الفخري لا حاجة بمنع هذه الكلية تمسكا
بقول المنجم والقول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة
او بلا واسطة فلا يرد قول المنجم وقول من يقول بتاثير ما لغير الواجب اذ ما ينتهي اليه سلسلة
المؤثرات هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب واما القبيح والشر فصدوران بالعرض لا بالذات كما تحرر
قوله في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا اقول اي بمعنى قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع
كون القديم اثرا للقادر بل اثرا مطلقا لاشعار لفظ التاثير والايجاد والفعل وامثال ذلك بسبق
العدم بحسب متعارف اللغة وهو بعيد عن التحقيق كما مر فالاولى ان يقال لما كان الامكان علة

ثم نقول كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مطلقا

[illegible]

وكلت مقدور سواء كان موجبا او قادرا ينتهى الى مؤثر قادر ثبت كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر م

الحاجة الى المؤثر القادر في الجملة فتدبر **قوله** لما كان مقدور المقدور للشئ مقدورا له **اقول** قال المحقق

الفخري من جوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون

مقدور المقدور للشئ مقدورا له بلا واسطة مستندا بما ذكره وكذا بان مقدور المقدور للشئ مقدور له

اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فح ولا يثبت شمول القدرة لجميع المقدورات بلا واسطة وهو

المدعى نعم يجب ان يثبت بما ذكر شمول القدرة لجميع المقدورات بواسطة او لا لكن الظاهر ان المدعى

بلا واسطة اقول بل الظاهر ان المدعى شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات

شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات مط سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان من قال بالوسايط

لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسايط انما هي ادوات والات واسباب ووسايط لبعض

الافعال بل افعال الله تعالى كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب

وادوات فلا بد ان يحصل تلك الاسباب او لا فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس لاحد

ان يقول ان ذلك الفعل ليس مقدورا لذلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب نعم لو لم يكن

تلك الاسباب مقدورة له يصح ذلك لكن الله تعالى ليس كذلك بل الكل بفعله تعالى فاذا فعل الله تعالى فعلا

باسباب مخلوقة له تعالى لم يقدح في كون ذلك الفعل مقدورا له تعالى وكذا ان منع كون حركات العباد

مثلا مقدورة له تعالى ليس انه يمكن صدور تلك الحركات من الله تعالى بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها

من متحرك ومحرك قريب مباشر للتحريك ومسافة يقع فيها تلك الحركة واعضاء وجوارح فكيف

يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه عن امثال ذلك فالحق ان صدور تلك الحركة مقدور له تعالى

بان يخلق لها اسباب وادوات تحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسايط لا ينافي

تنزيه الله تعالى

تنزيه الله وتقديسه والحكماء القائلون بالوسايط في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفوس

المدبرة فيجعلوا تلك الوسايط بالنسبة الى حوادث العالم كتلك الاسباب الجزئية بالنسبة الى تلك الحركة الجزئية

مثلا فليس في العالم موجود ولا ذو تعلق بالامكان ممكن الا وهو مقدور له تعالى البتة هكذا ينبغي ان يفهم

فالحق ان النزاع ايض مما لا ينبغي ان يقع الا الاشعري الذي لا يقول بربط الحوادث والتسبيب الالهي اصلا الا بغير

قال العدلية لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد **اقول** قال المحقق الفخري محصل السند ان

خلق الاجسام مقدور للبارى تعالى مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فبعض

المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى الله تعالى ليس له تلك بالنسبة الى العباد وليس مقصود

الخصوصية م

الشارح من السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد وليس خصوصية بالنسبة الى الله تعالى

حتى يقال ان المعتزلة لم ينفوا ذلك **قال** هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب **اقول** هكذا في اكثر

من النسخ التي وقعت الينا يعني كون استعداد المادة شرط الحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور

ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل الا ان

المشية عندهم لا تتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا

عنه تعالى لا محالة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب واعترض

المحقق الفخري عليه بانه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون اخر لم تكن نسبة الذات الى جميع

المكنات على السوية وهذا مقصود المعترض لا انه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب **قال** انه اعظمها الثنوية **اقول**

في المدد والنحو وهم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة ازليان قديمان بخلاف المجوس

فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم والازلية واختلفوا

في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان في الارادة ومن ذلك المانوية اصحاب ماني ابن بابك الحكيم

الذي قد ظهر في زمان شابور ابن اردشير وقتله بهرام ابن هرمز ابن شابور وذلك بعد عيسى عم اخذ دينا

والارواح م

بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى حكى محمد بن هارون المعروف

بابي عيسى الوراق وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذهب القوم ان الحكيم ماني زعم ان العالم مصنوع

مركب من اصلين قديمين احدهما نور والاخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان وانكر وجود

شئ لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قويين حساسين دراكين سميعين بصيرين ومنه ايض

الديصانية اصحاب الديصان اثبتوا اصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا

والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا **قال** ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر **اقول** اعلم ان الخير

هو الوجود والشر هو العدم فكل ما هو موجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شر فيه اصلا كواجب الوجود

ولذلك قالوا انه خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان خير المحض هو الوجود المحض

والوجود المحض لا يحصل منه العدم فلو حصل من الخير المحض شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم

وكل ما فيه خير وشر فالخير فيه لا محالة راجع الى الوجود والشر الى العدم فلا بد ان يكون فيه عدم بوجه ما هذا

في الخير والشر الحقيقيين واما الاضافيان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار للثوب

مثلا ومصادفة

مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم ما وجوده شر اضافي

بالنسبة الى ما هو شر له فالشرور الذاتية اعني الاعدام بما هي اعدام يستحيل ان يحصل من الوجود بما هو الوجود

بما هو موجود بل علتها عدم الوجود فلا يستدعي مبدء مؤثرا موجودا واما الشرور العرضية وان استدعت

علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هي من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها شرورا فمن

حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدأ الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم

كون شئ واحد خيرا وشرا او لا يكون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو المراد بل بالعرض ولا شئ له

فيه **قوله** للاشياء على خمسة احتمالات **اقول** لا شبهة في ان اول الاقسام لا يمكن وجوده اذ الوجود خير

محض ولا في وجود القسم الثاني اذ واجب الوجود هو عين الوجود وهو خير محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط

الشر هو العدم ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة فليسا بموجودين والقسم الرابع موجود لان الشر

الذي فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا ينبغي وقد عرفت الحكيم ان اعطاء

هو المشهور واما على التحقيق الذي ذكرنا فالشر واقع في القضاء الالهي بالعرض لا بالذات **قوله** يمكن الزامهم بان الله تعالى

مبدء للاشياء خيريتها غالبة **اقول** هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها ان الله تعالى صرف الوجود ومحض الخيرية

فيمتنع ان يصير مبدءا للشر سواء كان قليلا او كثيرا اذ الشر اما عدم واما تابع له وراجع اليه فكيف يمكن ان

يحصل العدم مما هو موجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير

فمغالطة لان صدور الخير الكثير المشتمل على الشر وان كان قليلا لامتناع صدوره عمن هو محض الخير وصرف الوجود

ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا بل هو خير لما عرفت فالوجه في دفع الشبهة ما حققناه **قوله** وقد افتخر

ارسطو اه اقول يعني ان تفخر ارسطو اليس بما ذكره بل لتحقيقنا قال الشارح كانهم ارادوا معنى آخر اقول قال الشيخ الاشراق في حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات الاوائل مرموزة وما رد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا ابتني قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاد شير وبوزرجمهر ومن قبلهم وقال العلامة في شرحه اي وعلى الرمز بني قاعدة اهل الاشراق وهم حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما النور والآخر الظلمة لانه لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء اي نضيس عمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي صلعم في مدحهم لو كان الدين معلقا بالثريا لتناوله رجال من فارس ثم قال الشيخ اما وشرحا وهي اي قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بان الظاهر النور والظلمة وانهما مبدأن اولان انهم مشركون لا موحدون وكذا الذي يثبت مبدأين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمهما ولهذا نسبهم النبي الى هذا المعنى بقوله القدرية مجوس هذه الامة ولهذا وما في ارويليت ايضا قاعدة الباب الذي كان نظرائي الذين مجوس الي الطين واليه ينسب الثنوية القائلون بالهين احدهما آله الخير وخالقه وهو النور والآخر آله الشر وخالقه وهو الظلمة والاول يجاور الحق وتعدديته لتجاوزه عن الاول الحق وتعدديته الثنوية الباطلة وما يفضي الى الشرك كقواعد بعض المشركين من المليين وغيرهم انتهى اقول يمكن تاويل المانوية والمجوس القائلين بالمبدأين الفاعلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم

هو الامكان

هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان كل واحد من المبدأين موجودا او مؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود او مؤثر في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما موجود ومؤثر في الوجودات وهو الواجب والآخر عدمي منشأ للعدم وهو الامكان غاية ما في الباب ان يكون اطلاق المؤثر والفاعل على العدم الذي هو الامكان على التجوز كما يقال علة العدم عدم علة الوجود وعلى هذا يكون يزدان اسما للموجود الواجب واهرمن للامكان وهذا تاويل لطيف لو لم يكن بعيدا وبين كلام الحكماء الفرس فليس ببعد منه كما لا يخفى قوله المجوس ان ايجاد اهرمن ليس بشر اه اقول الشارح اشد مفسدة من ايجاد موجود يكون منبعا للشرور ابد الآباد وعلى التاويل الذي ذكرنا لا يكون اهرمن مجعولا اصلا اللهم الا ان يراد من قولهم خير اما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف وتكون الصيغة للمبالغة في اصل الخيرية لا في ايجاده وعلى ما قاله الشيخ تكون المبالغة في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق الفخر وهو ان يديه بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشرير ما لا يصدر عنه الا الشر قال المصنف والاحكام والتجرد اه اقول اراد اثبات علمه تعالى بذاته واثبات علمه بما سواه فاورد ثلثة دلائل واحد منها لاثبات علمه تعالى بذاته واثنان منها لاثبات علمه بما سواه ويتركب بانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته الى كل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلقا اعني بذاته وبما سواه جميعا وكانه لهذه النكتة اورد الدليل المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الآخرين اما تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان واجب الوجود مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كون الشيء بذاته غير متعلق الهوية والوجود بمادة وموضوع

اقرب

بحث العلم

وبالجملة بشيء يقوم هو واجب الوجود كذلك اذ هو غير متعلق بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء آخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته غير غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا ضروري الثالث ان العلم هو حضور المعلوم بعينه او بصورته عند المجرد الموجود بالقيام بذاته والمنكشف لديه وثبوته بين يديه وهو ايضا ضروري اذا لاحظت هذه المقدمات ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد وكونه قائما بذاته وموجودا لذاته وحاضرا عند ذاته غير غائب عن ذاته ومنكشفا لذاته غير محجوب عنها عالم لذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا بامر آخر غير ذاته فذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول وهو المطلوب واما الدليلان المثبتان لعلمه تعالى بما سواه فتقرير الاول منهما اعني المشار اليه بقوله والاحكام وما ذكره الشارح واما الثاني منهما اعني المشار اليه بقوله والاستناد كل شيء اليه فاقول في تقريره لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تعالى لكونه غير متعلق بشيء من الاشياء غير موجود لشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونه معلولة له تعالى موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه تعالى لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به المصنف في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لان العلم هو كون المعلوم موجودا لامر قائم بذاته وحاضرا عنده ووجوده لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضم الدليل الدال على علمه بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المطلوب واما تركيب الدليلين الدالين على علمه تعالى مطلقا فتقريرهما ان يقال انه تعالى مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبافعاله لما مر او يقال انه مجرد قائم بذاته وموجود

ظاهر

لذاته وكل

لذاته وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا له وكلما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل واحد من هذه الدلائل الثلث اشارة الى دليل على علم عام لعلمه بذاته ولعلمه بما سواه بان يقال انه تعالى عالم فاعل للافعال المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته عند ذاته فمن امكن ان يحضر ذاته عند ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن وهكذا ايضا في دليل الاستناد فانه اذا استند كل شيء اليه ومن جملة الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها ويساق الدليل الى آخره واما في دليل التجرد فيقال انه تعالى لكونه مجردا عالم بذاته وعلمه بذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما جعلناها على هذه التقريرات اشارة الى دلائل عامة لا الى دلائل تامة لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم له تعالى بذاته وبما سواه وظهر عما ذكرنا في تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته ايضا وهو ان علمه تعالى بذاته انما هو عين ذاته لا امر آخر زائد عليها ومما ذكرنا في تقرير الثاني من الدليلين المركبين لاثبات علمه تعالى مطلقا كذلك كيفية علمه بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه بحضور ذوات الاشياء عنده وسيأتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى ثم بواسطة يدل على علمه بذاته كافرزنا من الامر علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته غير محتاج الا الارتباط بالغير اي بالمهية وبالصفة الزائدة كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض الاين والكيف لان المجسمة ينسبونه تعالى الى الاين والصفاتية القائلون بزيادة صفاته تعالى على ذاته ينسبونه تعالى

لا الكيف فان الصفات يكون اعراضا من مقولة الكيف قائمة بتعالى عن ذلك فاما ساير مقولات العرض
ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب وهم فيما بلغنا الى اثباتها له تعالى اللهم الا مقولة الجدة في بعض اقاويل
الحنابلة على ما نقل واما الاضافة فلم يتحاش احد عن عروضها له تعالى واما متى فلم يتحاش ايضا عنها اكثر الناس
لكن التحقيق يوجب تنزيهه تعالى عن ذلك ايضا وفي هذا الدليل تنبيه الى الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه
بافعاله اجمالا كما سيجيء في كلامه تصريحا وتلويحا غير مرة وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام اي على شموله
علمه تعالى بجميع الموجودات بعد الضم يعني لا يكون هذا الدليل دليلا على الا اثبات اصل العلم علمه تعالى بل يكون دليلا على
شمول علمه فقط لكنه خلاف المتبادر وبعد هذا الكلام منه رحمه الله اشارة الى ان تخصيص الدليل الاخير بكونه
عاما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم يضم اليه شيء آخر اعني كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء آخر
ليصير عاما كان دليلان الاولان ايضا كذلك كما عرفت فينبغي ان يجعل هذا اشارة الى العموم عموم العلم
الثابت بالدليلين الاولين لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة
اما الاول فعلى علمه بافعاله المختصة به فقط واما الثاني فعلى علمه تعالى بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم
الثابت له في الجملة عام اي شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها باجمعها مستندة اليه تعالى ابتداء
وان كان صرفا عن الظاهر الا ان الدليل قد اوجبه فتامل ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه تعالى مطلقا
بان يقال انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلم في الجملة فهو تعالى عالم في الجملة لكون الفاعل اشرف من اثره
ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر انه من علم شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم يلزم
تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات لكونها معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول ثم باحد من الوجهين المذكورين لا ول هذين الدليلين بان يقال على الوجه الاول هو فياض لعلوم

الموجودات بذواتها

الموجودات بذواتها فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى الا
الوجه الثاني هو فياض للعلوم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم من علمه مطلقا علمه بذاته لما مر ومن علمه بذاته علمه بجميع
الموجودات كما عرفت انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء الاولى ان يقال نفوا العلم بحصول
الصورة في ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده كما يشعر به دليلهم ومع ذلك لظنهم ان العلم انما هو بهذا الوجه والا
فكيف يظن عاقل ان العلم بالكل قبل الايجاد وبعده لا يكون علما وايضا دليلهم انما يشعر بما ينافي حصول الصورة
المتكثرة في ذاته تعالى لا بما ينافي كون العلم قبل الايجاد فيكون الالتفات بها يستفاد من الشرح وبعض النسخ
بهاء التثنية وفي بعضها بهاء التانيث وبعض الاعاظم قد صحح النسخة الثانية بجعل الباء للسببية
والضمير للمعجزة اي يكون الالتفات الى كون المرسل عالما حاصلا من الجانب الشرعي بسبب المعجزة وان كان العلم
بكون المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل وليست الباء للتعدية الا ان يكون بمعنى الى لان الالتفات انما يتعدى بالى
ولم يذكر انه على احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى الى ان يكون ضمير التانيث لماذا فانه لا معنى لرجوعها الى المعجزة
ح كما لا يخفى وظني ان الاولى على تقدير هذه النسخة ان يكون الباء بمعنى الى والضمير ح يرجع الى صفات المرسل
ما يتوقف عليه الارسال من وجود المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشرح وان لم يكن الا العلم والقدرة
الا انه لا شك في كون وجوده ايضا بمنزلتهما في توقف الارسال عليه هذا واما النسخة الاولى فالظاهر ان الباء فيها
بمعنى الى وضمير التثنية للعلم والقدرة يعني يكون الالتفات الى علم المرسل وقدرته مستفادا من الشرع
لا لحصول اصل العلم بهما ويحتمل ان يكون اصل النسخة اليهما وقد وقع التغيير من الناسخ فان مثل هذا التغيير غير نادر
الله تعالى يجري ذلك في صفة الكلام يعني يمكن اثبات صفة الكلام له تعالى بالادلة السمعية ولا يتوقف
تصديق الرسل على كونه متكلما بل انما يحصل بنفس اظهار المعجزة على يد الرسول وهو يتوقف على كونه عالما

وقادرا الا على كونه متكلما فتامل الشارح واما بعض دلائل الحكماء اه اولهما دليل على اثبات علمه تعالى بذاته
وثانيهما على اثبات علمه تعالى بما سواه اما بالضم الى الدليل الاول على ما هو المشهور واما مستقلا على ما اخترناه
والمجموع دليل على اثبات علمه مطلقا كما عرفت وفي كتب الحكمة مذكور ان على انهما دليل واحد والناقلون تسامحوا
في عدهما دليلين وغاية التوجيه ما ذكرناه الشرح وكل مجرد عاقل اي اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصورة
العقلية مجردة غير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية هو
كون الشيء قائما بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية كون
الشيء حاصلا لموجود قائم بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة
ليس شرطا لمعقوليته مطلقا بل لكونه معقولا بالحلول في ذلك العاقل فافهم فكل مجرد قائم بذاته
فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه عاقلا اذ المانع من كون الشيء عاقلا هو كون وجوده لغيره لا بغيره فاذا
حصل له ما يصح كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل لان التعقل فنقول كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل اي كان التعقل
هو حصول شيء لموجود قائم بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته
حاصلة له حاضرة عنده اي غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه ان المانع من التعقل انما
هو المادة وعلايقها اه المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع
من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع
من المعقولية فهو المادة وعلايقها لكن المادة وعلايقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا
بل من علم كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون بحضور عين الشيء عند
العاقل وقد يكون بحضور صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان يكون تلك الصورة

مجردة عن المادة

مجردة عن المادة وعلايقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب
هناك التجرد عن المادة وعلايقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على اطلاقه
ولا حصر المانع عن التعقل مطلقا في المادة وعلايقها فاحفظ ذلك لما كان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته وجوده لمدركه اعلم ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى وجودا محمولا كقولنا الجسم موجود والبياض
موجود واما وجود لغيره ويسمى وجودا رابطيا كقولنا الجسم ابيض وادريس موجود شاعرا والوجود في نفسه قد يكون
عين وجوده لغيره كوجود البياض فان البياض موجود في نفسه وموجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده
للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال وجودا في نفسه ووجودا لزيد لكن وجوده في نفسه
غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته
موجودا لنفسه غير قائم بغيره وباعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره قائما بغيره وذلك كالكاتب
مثلا فانه باعتبار ذاته اعني الشخص الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية موجود لغيره
اعني بما يصير موضوعا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة
الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك اوصاف زائدة على ذوات الاشياء
فان المعقول سماء وارض والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلا ليست عين المعقولية
بل معنى المعقولية انما عرضت لها باعتبار ما هو اعتبار كون صورته حاصلة للعاقل كما في العلم الحصولي
او اعتبار كون ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري والسماء بهذين الاعتبارين موجود للعاقل والآن

مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعني باعتبار ذاته عن موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا
كان اطلاق المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة للعاقل وكون صورته
حاصلة للعاقل هو معنى حصوله ووجوده للعاقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولاً انما هو
عين وجوده وحصوله لعاقله وان لم يكن وجوده في ذاته عين وجوده لغيره آه وهكذا الكلام
في المحسوس من حيث هو محسوس فقس عليه بيانه لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا اه لانه لو كان
مدركاً لذاته كان ذاته معقولة له ومعنى معقوليته كون وجوده لمدركه اعني لذاته وقد فرض ان
وجوده لغيره لا لذاته هف اذ ليس وجوده الا كونه مدركا على صيغة المفعول وذلك لان معنى
المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجوداً لموجود قائم بذاته وهو لك لان ذاته موجود
لذاتها القائمة بذاتها فموجوديته هو مدركيته ومعقوليته لذاته ويحتمل كون الشيء ان يكون على
صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء موجوداً قائماً بذاته حاضراً لديه
شيء وغير غايب عنه وهو لك لانه موجود قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغائبة عنه فموجوديته
لذاته عين مدركيته وعاقليته لذاته لا يدرك ذواتها لكونها موجودة لمحالها التي هي تلك الاعضاء
لا لذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون
نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق وهو انه لو اكتفى في كون
هذا الاعتراض اورده شيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القائلين بان مناط العاقلية هو

كون الشيء مجرداً قائماً بذاته غير قائم بالهيولى او بالمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية هو كون الشيء نوراً
في ذاته قائماً بذاته فان الاشياء عنده على قسمين ما هو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته
اما قائم بذاته مستغن عن المحل ويسميه النور المجرد والنور المحض واما قائم بغيره ويسميه النور العارض
وكذا ما ليس بنور في ذاته اما قائم في ذاته ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره ويسميه الهيئة الظلمانية فما هو نور
في ذاته لذاته هو شاعر بذاته وما سواه ما ليس بنور اصلا وما هو نور قائم بغيره فليس له شعور اصلاً
فالمانع من العاقلية عنده ليس هو كون الشيء موجوداً لغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس
بنور في ذاته ايضا مانع من التعقل فالجسم وان كان عنده موجوداً قائماً بذاته لكن لكونه غاسقا ليس
بنور في ذاته لا يكون عاقلاً اصلاً والنور العارض كضوء الشمس مثلا وان كان نوراً في ذاته لكن يكون قائماً
بغيره غير قائم بذاته فليس بشاعر ايضاً فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور في
ذاته لذاته لكانت هيولى التي اثبتها شاعرة بنفسها اه بل بالصور والهيئات الحالة فيها ايضا
لكونها موجودة لها حاضرة عندها غير غائبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى
ليس لها كصور الا بالهيئات التي سموها بالصور والصور اذا حصلت فيها ادركناها وليست الهيولى
في نفسها الا شيئا مطلقاً وجوهراً اما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه
اتم بساطة من الهيولى لسلب جوهريتها التي هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها لهذا
التجرد ولم ما ادركت الصور التي فيها لانه تعليل الشيء بنفسه اذ حاصله ان كل مجرد عالم بذاته لان ذاته

غير غايبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان تجوزاً او كناية عن العلم والشعور فكانه قيل
كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كما ترى تعليل الشيء بنفسه فاندفع النقض بالهيولى حاصل
ما يدفع به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم هو ان الشيء اذا كان موجوداً بالفعل
ومتعيناً بالتعيين الحاصل له بالفعل قايم بذاته غير قايم بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليس امراً موجوداً
بالفعل متعيناً بالتعيين الحاصل له في حد ذاته من دون اعتبار الصورة التي علة اياها بالفعل فان حقيقتها
ليست الا شيئاً ما او امراً ما مستعداً للصورة والشيء لا يصير بمجرد كونه شيئاً ما او امراً ما مع عمومه وابهامه
موجوداً بالفعل ما لم يحصل بنحو من التحصل قال الشيخ في الشفاء جوهرية الهيولى وفعليتها عين كونها مستعد
لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون بالفعل شيئا بالصورة
وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع هو
السلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئاً معيناً بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً
بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء فصورته التي يظن لها هي انه مستعد
قابل انتهى كلام الشفاء واما قول صاحب الاشراق لا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى كما نقلنا عنه آنفاً
فجوابه ما قاله استادنا المحقق الالهي ضاعف قدره في حواشيه على شرح حكمة الاشراق من ان هذا من باب الاشتباه
بين الماهية والوجود والخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحالة في مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء
عن البساطة والتجرد لانها متكثرة حسب تكثر الصورة في الواقع لانها ليست بمتحصل الوجود في الواقع الا بالصور

والتجرد الذي يعتبر في كون الشيء عالما عاقلاً هو تجرد الوجود لا تجرد الماهية والمفهوم ولو كانت الصور
اعراضاً متماثلة الوجود عن وجود الهيولى كما في السواد والكتابة عن وجود الانسان لكان لما ذكره
وجه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة بمعنى جنس كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الموجود لا البساطة
المعنى ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفس ذاتها وقطع النظر عن الصور التي كملت
وتحصلت وتقومت هي بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها هي انه جوهر فقط اي جوهرية ان شيء
كان من الصور والصور خارجة عن ماهيتها داخلة في وجوداتها المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود
وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود الكليات الجنسية ووحدتها فان الوجود هو الظهور فان
قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى
كونها بالقوة ليست ليس انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود هو الظهور او مستلزماً له وللابتلى
وجود لا محالة وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في
الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهوراً ضعيفاً بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف
بذاتها قلت قد يظن ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية هذا العشق الذي هو فرع الشعور في
جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحشي اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود
بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه وتان الفضيتان تارلتان اه فان كون
الشيء موجوداً بالفعل عند المشائين بمنزلة كون الشيء نوراً في نفسه عند الاشراقيين فكما ان الشيء اذا كان
نوراً في نفسه وقائماً بذاته كان نوراً لنفسه وظاهراً لذاته وعالماً بها وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء
موجوداً بالفعل وقائماً بذاته كان ظاهراً لذاته وعالماً بها وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن نوراً في نفسه

او كان ولم يكن قائماً بذاته لم يكن عاقلاً بذاته لكن اذا لم يكن الشيء موجوداً بالفعل او كان ولم يكن قائماً بذاته لم يكن عاقلاً بذاته ثم ليس ينعكس الموجبة اه اي لا يحكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما يحكم به لان المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل اه فافهم فان المجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً اه عدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولاً يستلزم كونه معقولاً بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بدون حاجة الى التجريد واما كونه معقولاً بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك عاقل فقوله اي فهو معقول بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل اه فهو يتوقف على فرض عاقل آخر هناك ليصير معقولاً بالفعل وايضاً لا يتم التقريب حينئذ ان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلاً لذاته ومن لم يسلم كونه كل مجرد عاقلاً لذاته كان معقولاً بالقوة فليس بصحيح لما عرفت من ان معنى كونه معقولاً انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريده فان اراد بكونه معقولاً بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه معقولاً بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلاً لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهو انما يثبت ان ثبت كونه عاقلاً لذاته وهو الكلام الآتي وايضاً قوله فان لم يكن عاقلاً لذاته لكان معقولاً بالقوة منقوض بالصور المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوة وليحصل ان هذا البيان انما يصحح كون الشيء معقولاً بالمعنى الذي ذكرناه ولا يصحح كون الشيء عاقلاً لذاته ولا كونه معقولاً لذاته فيلزم منه كونه عاقلاً لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه بل بيان كونه [illegible] عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته انما هو بما ذكر وهو ان معنى العاقلية ليس الا كون

كيف يسلم كونه معقولاً لذاته واما قوله فان لم يكن عاقلاً لذاته اه

الشيء معقداً

الشيء موجوداً قائماً بذاته حاضراً لديه لشيء وهو لكونه قائماً بذاته غير غائب عنه ذاته لكنه كذا معنى معقولية الشيء انما هو كونه موجوداً الموجود قائم بذاته وهو لكونه موجوداً لذاته القائمة بذاتها غير غائب عنها لك الش اما الاول فلان العلم عبارة عن حضوره لا يخفى انه ليس المراد بها هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لصار مصادرة على المطلوب لان من لم يسلم كون ذاته تعالى عالمة ومعلومة لم يسلم كون حضور ذاته تعالى عند حضور ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد ان العلم هو حضور الشيء عند موجود قائم بذاته ولا شك ح في انه حاصل في حقه تعالى لكون ذاته غير غائبة عن ذاته اذ المقصود بكل منهما الشارة الى ان المراد باندفاع المنع عدم اقراره لا ان المنع مندفع في الواقع ضرورة ان التردد في حقيقة العلم بين امرين يقوى منع الجزم بكونها واحداً بعينه فتامل واما عدم الاقرار فلان الامر الممنوع لما كان لازماً للامر الآخر فانما تحقق تحقق حقيقة العلم وان لم يكن اياه فتدبر بخلاف عبارة الشارح فان كون ما لا يخفى ان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له انما يكون بديهياً لو كان المراد عما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشرح في ورود المنع وعدمه وتحدسوا من ذلك اي مجموع الامرين اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بذاتها بدون وساطة امر آخر من آلاتها وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة ولم يجدوها من حيث هي كذلك عالمة بالمعاني الجزئية المادية والمتحقق في صورة الاولى ليس الا حضور مهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان باعتبار القيام

علموا ان للتجرد والحضور مدخلاً في كون الشيء معلوماً لكن لا يحصل العلم بمجرد ذلك بان مطلق الحضور كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان تحقق القيام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان بمعنى عدم الغيبة كاف في ذلك فتحدسوا من جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقة ذلك او امر آخر لكن متحققاً مع ذلك البتة ويمكن ان يحدس من علم النفس بقواها الحالة في محالها التي هي اجسام مادية بمجرد حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولواحقها غير معتبر في مطلق العلم بل اعتباره انما هو في العلم الحصولي كما عرفت سابقاً واما كون الحضور عنده مجرداً قائماً بذاته فانما يعتبر في العالمية لا في المعلومية ويحدس ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد اذ انه لا يتصور حضور شيء عند شيء لا يكون قائماً بذاته حاضراً لذاته لكن ذلك بمعونة الحدس والحاصل ان هذا البرهان وكثير من البراهين في العلم الالهي انما يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينفع به في مقام الجدل لانه غير بين ولا مبين وايضاً فهو اول المسئلة ومع المجد فتامل وح لا حاجة الى اندفاع المنع الثاني اذ حين اعتبار التجرد والاستقلال على ما في المواقف يعني ان هذا المنع على تقرير الشرح وارد غير مندفع اصلاً واما على تقرير المواقف فهو مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التغاير يعلم من علم الانسان نفسه يعني تحت الشق الاول من الترديد قوله فيجوز ان لا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم كما اعتبرنا في هذا التقرير هو حصول المهية المجردة عند الموجود القائم بذاته اعني عدم بعدها وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير غير معتبر لما ذكرنا والنقض بالحواس

ح علم الانسان بنفسه مع انه لا تغاير بنفسه

اندفع بعدم

مندفع بعدم الاستقلال كما مر فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي اه يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الكلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالماً بما صدر عنه وهو بديهي فتامل وليعلم ان لواجب الوجود علمين اه اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول صورها فيه وظاهر ان حضور الاشياء انما يمكن حين وجودها لا قبلها ولا بد في اختياره تعالى من العلم قبل الايجاد فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعالى ومتقدم على كافة الايجادات وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته مبدءاً لفيضان جميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات وانكشافها له ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشافه لذاته منشأ لجميع الانكشافات كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العالم وهي ملكة استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكما ان تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها كذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء وصفاتها الفائضة عن ذاته تعالى فان قلت قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا في نحو الادراك لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته علماً اجمالياً بجميع الموجودات لزم كون ذاته تعالى لكونها عين علمه بذاته عين تلك الموجودات او صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك باطل بالضرورة قلت لما كان ذاته تعالى مبدءاً لفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدءاً لعلمه بجميع الموجودات سمي علمه بذاته علماً اجمالياً بتلك الموجودات مجازاً لتلك العلاقة كما يقال للملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا معنى قول بعض المحققين من ان عالميته تعالى عبارة عن كونه خلاق العلوم بل منتهاها والحاصل ان العلم الاجمالي عبارة

علمية واحدة يشتمل اجمالاً على الصور العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه تعالى بذاته باعتبار كونه علة بذاته وكون
ذاته علة لجميع الموجودات يشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد ينحل الى امور متكثرة وهذا
معنى كلام المعلم الثاني فهو الكل في وحدة وههنا سر لارباب التوحيد لا تحتمله العبارة ولا تفي ببيانه الاشارة
والذي يمكن ان يشار به الى ذلك هو ان وجود المعلول كانه رشح لوجود العلة وفيض منه فكان الوجود قد زاد
عليه وفاض على غيره فوجود جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علته
الحقيقية فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بجميع الموجودات
على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الوجودات الفائضة منه لكنه مبرأة عن شوائب الكثرة
فهو الكل في وحدة فتفطن جميع ذلك قال بهمنيار رحمه الله وبيان ذلك اعلم ان القائلين بالعلم الحصولي منهم
الشيخ وتلميذه اضطروا ايضاً الى العلم الاجمالي في اثبات علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام صور الموجودات
فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل قالوا كماله ومجده تعالى انما هو بالعلم الذي
هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة وهذا هو مقصود بهمنيار من هذا
الكلام وفي قوله كان المعقول البسيط عنده نوع مسامحة فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة
لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها بالذات وانما التفاوت في نحو الادراك كما علم فتبصر وذاته تعالى
بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة بل هي علة لتفاصيل تلك العلوم فالاولى في التشبيه
الملكة التي هي مبدأ للمعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا ان يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرنا من
السر وان كان بعيداً عن طريقتهم واجب الوجود مبدأ كل فيض اي كل وجود وهو ظاهر اي واجب الوجود
الى الكل بذاته

ظاهر بذاته على ذاته على ما في بعض النسخ الحاشية وهو الموجود في نسخة الفصوص التي وصلت الينا
اي منكشف عند ذاته بمعنى انه عالم بذاته ولكون ذاته مبدأ الكل وظهور ذاته لذاته وكون
العلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول فله الكل بالحضور العلمي كما ان منه الكل بالوجود العيني وقوله
من حيث لا كثرة فيه اي اجمالاً كما عرفت من ان علمه بالكل منطو في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته
فهو من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته ينال اي يعلم الكل من ذاته فهذا الكلام الى ههنا ظاهر الانطباق على
ما هو مراد المحقق من العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخة الفصوص وفي بعض
نسخ الحاشية بعد ذاته ظ فيما هو المشهور من مذهب الفارابي هو كون علمه تعالى بالكل بحصول الصور
عنده ويمكن تاويله بان المراد هو البعدية في الاعتبار اي اعتبار كون ذاته علماً بالكل بعد اعتبار كون
ذاته علماً بذاته او بعد ذاته لكن قوله فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته صريح فيما قلناه ويؤيده قوله
في موضع آخر من الفصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا كثر لم تكن في حد ذاته
بل بعد ذاته انتهى وهو مع ذلك غير مضر لغرض المحقق اذ قد عرفت ان القائلين بالعلم الارتسامي
في الواجب ايضاً مضطرون الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فلما اشار المعلم الثاني في هذا الكلام الى ان
علمه الكمالي هو عين ذاته تعالى وان علمه تعالى بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة عنده كم فكيف يكون
عين ذاته فاشار الى دفعه بان العلم المتكثر ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا
العلم الاجمالي الوحداني الاجمالي البسيط فظهر شهادة هذا الكلام لدعوى المحقق من كون العلم الاجمالي عين
ذاته تعالى قوله وعلمه بذاته نفس ذاته وفي نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته بدون قوله نفس
ذاته على ان يكون مجروراً معطوفاً على ذاته في قوله بعد ذاته اي وبعد علمه بذاته اي فعلمه

بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس
ذاته فلا تقريب لذكره اللهم الا على النسخة التي فيها بدل بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون مؤدى هذا
الكلام مؤدى النسختين معاً فمن قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني ان صدور تلك الكثرة
على ترتيب سببي ومسببي كما سيجيء في تقريره مبهم فهذا الكلام ايضاً ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل
عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي ينبغي ان يقول ويتحد الكل في ذاته كما
لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة عود الى اول الكلام وكالنتيجة له اعني بيان العلم الاجمالي فان
حديث كثرة العلم اعني العلم التفصيلي وقع في البين على سبيل دفع الدخل كما اشرنا اليه ثم ان
هذا الكلام ظ الانطباق على مذهب ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط اي ما لا تركيب فيه بوجه اصلاً
ونعني به الاول تعالى كل الوجود وتقريره ما ذكره استادنا الاعلى ضاعف الله قدره في الحكمة المشرقية بقوله
كلما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقايص والاعدام
والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب حتى
يكون ج بعينه مصداقاً لهذا السلب بنفس ذاته فكانت ذاته امراً عدمياً ولكان من عقل ج عقل
انه ليس ب لكن التالي بط فالمقدم مثله فثبت ان موضوع الحيثية مركب الذات ولو بحسب الذهن
من معنى وجودي يكون به ج ومن معنى عدمي يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كلما
يسلب عنه وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مط فينعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة مط فغير مسلوب عنه
امر وجودي فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص
والاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات علماً بسيطاً وحضورها عنده على اوجه اعلى واتم انتهى
اقول وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم وقصور
ولا ماهية ولا تركيب

ولا ماهية ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض الخيرية وعين الكمال وكل وجود او كمال
وجود اخر ساقط انما يفيض عنه ويترشح منه وكل وجود وكمال وجود انبسط على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات
مشوباً بالعدمات ومخلوطاً بالنقايص في ضمن الكثرات فجميعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام
والكمال غير مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه
ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره ومهيته لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده فان كل موجود غير واجب
الوجود فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل هو مشوب بالنقص والقصور والمهية والامكان فاذا قيل واجب
الوجود ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل ليس بجوهر
وليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر الى غير ذلك فالمسلوب عنه ليس الا نقيصات تلك الحقايق ومهيات
تلك الموجودات فان ذاته تعالى لو كان بذاته مصداقاً لسلب شيء من تلك الوجودات من حيث هو وجود
وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته تعالى عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان حقيقة الشيء وصرف طبيعته
لا يكون مصداقاً لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد
الوجودي الذي هو قرة عين العرفاء ونور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلاً لذلك ومراتبه اربع
انما هي في علمه تعالى بالاشياء الى هذه المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب في نفس
الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة ايجادها العيني يعني بعين تلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم
الاشياء في جميع المراتب السابقة على الايجاد وهي مراتب وجودات عللها فاوليها مرتبة وجوده تعالى اذ
هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات
يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية

التي هي وسايط فيضه ووسايط جوده تعالى فلها تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر
فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع وجود
المعلول في مرتبة وجود العلة ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك
المرتبة عين وجودات تلك العقول فوجودات تلك العقول علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بساير
الاشياء التي هي معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثانيها مرتبة وجودات
النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على المهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى تلك المهيات في تلك
المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بصورها المرتسمة بافاضة الاول تعالى بواسطة قلم
العقل في الواح تلك النفوس فالكلي في العقول يصير تفصيليا في النفوس وهناك يمتاز المهيات
بعضها عن بعض وبهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية الحالة
في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج وهذه
هي مراتب علمه الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين من الاربع التي
ذكرها المحشي هي مراتب علمه التفصيلي فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس
واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار آه ما يعبر عنه
بالقلم والنور والعقل في الشريعة اشارة الى دفع ما يتراءى فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله نور
وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافاة وسبب ذلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة
عبارات عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار
كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان

القلم واسطة

القلم واسطة في رسم الصور العلمية الى صحايف الواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار ان
تلقي الوحي من حضرة الرب تعالى انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر
في ذاته وسبب لانكشاف العالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور الحسي ظاهر في ذاته وسبب
لظهور ساير الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله عليها
وعلى ساير الذوات المطهرة المنشعبة منها وثانيها كتاب المحو والاثبات سميت به لان
الصور المرتسمة فيها لما كانت صورا للجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى وتثبت
كذلك تلك الصور المطابقة لها وعلى التحقيق المذكور آه وهو ان لواجب الوجود علمين اجمالي وتفصيلي
فيلزم نفي الافلاطونية آه اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة ههنا بالصور العلمية المعلقة الموجودة لا في
موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب اثبات وجود الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة
الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان بلا شرط شيء من حيث هي متمايزة في عالم الامر عن الافراد وراء
ما لها من الوجود في عالم الخلق يعني وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم
بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور
النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير
كالنفس المجردة بالقياس الى هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة المجردة وخليفة رب النوع المفارق
الطبيعة الجرمية الجسمانية والصور الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها بما عدا التفسيرين
الاخيرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها لوجوب ان يكون جميع الموجودات

وواجب الوجود مسبوق بالعلم آه ان حق ايجاد الصور العلمية ايضا فاذا كان ايجاد الصور العلمية مسبوقا بالعلم كان
العلم بحصول الصورة ايضا مسبوقا بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصور العلمية الى صورة
علمية هي عين ذاته تعالى فيكون حضورها عين حضور علته مع وجوب التغاير بين الحضورين فان قلت
كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات اي الموجودات بتلك
الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات
وكان ذلك في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها تعالى بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات
ليتحقق الاستلزام بينهما حينئذ ولا يلزم المثل الافلاطونية آه وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت
صور علمية للاشياء لا نفس الاشياء الحاضرة بذواتها عند مبدئها هذا وعندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية
الى هذا اعني الى العلم الحضوري فان ذوات الاشياء الحاضرة من حيث هي حاضرة عنده تعالى ليست زمانية
ولا مكانية كما ستجيء وان كانت هي في ذواتها زمانية ومكانية فهي من هذه الجهة يشبه الصور العلمية
التي ليست زمانية ولا مكانية فتفطن وسمعت من استادنا قدس سره ينقل عن استاده سيد الحكماء والمتالهين
والمجتهدين ره انه كان يأول مذهب الشيخ والمشائين اعني القول بالعلم الصوري الى ما ذكرنا ويقول
انهم اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر وانت خبير ببعد ذلك لتصريحهم
بكون تلك الصور متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون انها صور
معلقة لا في موضوع ولا في محل واما حضور الصور الادراكية الا فعلية فبطريق آه هو قيامها به
آه يعني ان الواجب انما هو حضور الاشياء بجملتها عنده تعالى كان من الاشياء موجودات عينية

قائمة بذواتها

قائمة بذواتها وهي حاضرة عنده باني وجوداتها العينية التي هي قيامها بذاتها في الاعيان له تعالى وموجودات
عينية قائمة بغيرها وهي حاضرة عنده باني وجوداتها العينية التي هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان
مع موضوعاتها فكذلك من الاشياء صور علمية للعلل قائمة بذواتهم لا بذواتها فيجب ايضا كونها حاضرة
بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا ادراكية كلها للعلل عنده تعالى فوجوب حضور تلك الصور الادراكية
ليس لكون علمه تعالى لاستتمام علمه تعالى بالاشياء المعلومة بتلك الصور للعلل فان تلك الاشياء معلومة له تعالى بذواتها
بل لكون تلك الصور من جملة الاشياء التي يجب تحقق تعلق علمه تعالى بجملتها فاعتبار كون تلك الصور في الحضور
الحضوري الشهودي لم قائمة بمحالها التي هي ذوات العلماء ليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكه الى لما الا انه
المحال ليلزم كون تلك المحال آلة لادراكه تعالى عن ذلك بل لوجوب كون تلك الصور بنحو وجودها الذي هو
قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى كحصول الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
فبان تعالى ان اريد بقولهم اي بقول مورد الاشكال في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم
بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم قوله وان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول
قبل ايجاد المعلول كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه ح يكون ترتب التالي على المقدم ظاهرا غير خفي بخلاف
ما لو اريد به الشق الآخر الذي هو قسيم هذا الشق فانه ح يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردنا
هناك حيدر وان اريد بالعلم بالمعلول العلم الحصولي آه اي كان كون المراد هو هذا ممنوعا فكان المورد
ادعى ان المراد بهذا القول هو هذا واذا كان هذا يلزم ذلك واعلم ان للمليين آه لا باس ان نحرر اختلاف
الحكماء في علم الواجب تعالى فنقول اختلف الحكماء في ان علمه تعالى بالاشياء هل هو بالصور اي بصورة زائدة على تلك

الاشياء مطابقة لها قائمة بذاته تع او بجوهر هو اول المعلولات له او قائمة بذواتها ويسمى بالعلم الصورى
فالاول مذهب انكسيمانس الملطى والثانى مذهب ثاليس الملطى والثالث مذهب افلاطون الالهى عم هو
المشهور او بحضور نفس الاشياء له تع وانكشاف ذواتها عنده بدون حاجة الى حضور صور زائدة قائمة
بذواتها على التفصيل المذكور ويسمى بالعلم الحضورى الاشراقى كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق
واتباعه فى العلولات والامالكة فى العلولات القريبة كما هو الظاهر من كلام المعلم الثانى والظاهر من كلام المعلمين ارسطو وابو نصر والشيخ الرئيس واتباعهم وبالجملة جمهور المشائين اختاروا مذهب انكسيمانس وتقرير العلم الصورى على ما قال
البعيدة فحصول صورها فى القريبة
الشيخ فى الشفاء بان المعقول قد يوخذ من الشئ الموجود كما اخذنا من الفلك بالرصد والحس صورته
المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية
نخترعها ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها
لكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجد ذاته
ويعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول
عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضئ والاسخان للنار بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى
الوجود وذاته تع عالم بان هذه العالمية تفيض عنها الوجود على الترتيب الذى تعقله خيرا ونظاما انتهى
وهذا هو كون علمه تع بالصور واماكونها مرتسمة فى ذاته تع فقد صرح به فى الاشارات وتظهر ظهورا
بينا مثله اليه فى الشفاء كما سننقله عنه ان شاء الله تعالى واما تعيين المذهب الثانى وهو مذهب ثاليس اعنى
حصول الصور فى المعلول الاول مما نقل عنه فى الملل والنحل انه قال ان القول الذى لا مرد له هو ان المبدع

ولاشئ مبدع

ولاشئ مبدع فابدع الذى ابدع ولا صورة له عنده فى الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط
فليس يقال مع جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث حيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة تنافى
هذين الوجهين هو موئيس ما ليس بايس واذا كان هو موئيس الايسات فالتاييس لا من شئ متقادم
فموئيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة ثم قال وايضا فلو كانت الصورة عنده لكانت مطابقة للوجود
الخارج ام غير مطابق فان كانت مطابقة فليتعدد الصور بعدد الموجودات وليكن كلياتها مطابقة للكليات
وجزئياتها مطابقة للجزئيات وليتغير بتغيرها كما يتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لانه ينافى الوحدة الخالصة وان
لم يطابق الموجود الخارج فليست اذا هو صورة انما هو شئ آخر قال لكنه ابدع العنصر الذى فيه صور الموجودات
والمعلولات كلها وانبعث من كل صورة موجود فى العالم على المثال الذى فى العنصر الاول فمحل الصور ومنبع
الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى الا وفى ذات العنصر صورة له وكمال
الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة فى ذاته تع ان فيها الصور يعنى صور المعلولات فهو
فى مبدعه ويتعالى بوحدانيته وهويته عن ان يوصف بما يوصف به مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب
المنسوب الى افلاطون فلم يحمله فى كلامهم احد سوى هذا العنوان تقريرا مجملا محصلا لمعنى كون الصور العلمية
قائمة بذواتها وسيجئ فيما نحكيه نقله من كلام الشيخ انها صورة مفارقة على ترتيب موضوعة فى صقع
الربوبية وهذا كما ترى حوالة على مجهول واما المذهب الاخير اعنى العلم الحضورى فتقريره ما افاده المعلم
الاول لشيخ الاشراق فى منامه قال فى التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان
يصعب على مسئلة العلم وما ذكر فى الكتب لم ينتفع لى فوقعت ليلة من الليالى خلسة فى شبه نوم لى فاذا
انا فى لذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعانى مع تمثل شبح انسانى فرايته فاذا هو غياث النفوس

وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتنى وابهة ادهشتنى فتلقانى بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتى
وتبدلت بالانس وحشتى فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة فقال لى ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت
وكيف فقال انك تدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذا قوة اخرى او
ويعود الكلام فيه
ذات تدرك ذاتك ولكن منهما بط وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك اباعتبار اثر فى ذاتك فقلت
بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتى قال صورتك لنفسك
مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثانى فقال كل صورة فى النفس هى كلية وان تركبت ايضا من الكليات
كليات كثيرة فهى لا يمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها لمانع آخر وانت تدرك ذاتك وهى مانعة للشركة
بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم لا يمنع
وقوع الشركة فيه فقد علمت ان الجزئى من حيث هو جزئى لا غير كلا وهذا انا ونحن وهو لها معان كلية من حيث
مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك
ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هى العقل
والعاقل والمعقول فقلت زدنى فقال الست تدرك بدنك الذى تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه
فقلت بلى فقال ابالحصول صورة شخصية فى ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل على اخذ صفات
كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها لا يمنع وقوع
الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكا لبدنك الذى لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم اما قرات من كتبنا
ان النفس تفكر باستخدام المفكرة وهى تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى والمتخيلة
لا تستعد لها الا الكليات لانها جرمية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها

وكيف ينتزع

وكيف ينتزع الكليات من الجزئيات وذات شئ تستعمل المفكرة وكيف تستعد بالفكر للعلم
تاخذ الخيال وماذا يفيد تفصيل المتخيلة وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة جرمية كيف
تدرك نفسها والصورة الماخوذة عنها فى النفس كلية وانت تعلم بتخيلك ووهمك الشخصيين الموجودين
ودريت ان الوهم ينكرها قلت فارشدنى جزاك الله عن زمرة العلم خيرا قال اذا دريت انها
تدرك لا باثر مطابق ولا بالصورة فاعلم ان التعقل حضور الشئ للذات المجردة عن المادة وان
شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشئ لذاته وغيره اذ الشئ لا يحضر لنفسه
ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهى مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب
عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوها فاستحضرت صورته واما الجزئيات ففى قوى
حاضرة لها واما الكليات ففى ذاتها اذ من المدركات كلية لا ينطبع فى الاجرام والمدرك نفس الصورة
الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها غير غائبة عن ذاتها
ولا بدنها جملة ما وقواها ليدنها جملة ما وكان الخيال غير غائب عنها فكذلك الصور الخيالية فتدركها
النفس بحضورها لا لتمثلها لذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر واشد
ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد ثم قال لى اعلم ان العلم
كمال للوجود من حيث هو مفهوم لا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده لانه كمال للوجود من حيث
هو وجود ولا يوجب وجوده تكثرا فلا يمتنع والممكن العام على الواجب واجب الوجود بحيث لو
اذ لا يمكن بالامكان انى من شئ عليه فيوجب فيه جهة امكانية فيكثر ثم قال فواجب الوجود مجرده

عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة لديه على اضافة مبدئية تسلطية لان الكل
لازم ذاته فلا يغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن الآلة
هو ادراكه كما قررنا في النفس ورجع الى حاصل العلم كله الا عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة
صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكذلك السلوب ولا يكثر بوحدانيته تكثر اسمائه
بهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لادركناها كما ادراك
البدن على ما سبق من غير حاجة الى صورة فتعين من هذا انه بكل شيء محيط وادراك اعداد الوجود
هو نفس الحضور له والتسلط من صورة ومثال ثم قال يكفاك هذا في العلم هذا انتهى
ما اردنا نقله من كلماته الشريفة وحكمته البسيطة اللطيفة ولعلك تعذرني في نقل هذا الكلام
الطويل فان فيه شفاء العليل ورواء الغليل والا ليس يعقل ذاته بالتمام اي بالكنه او
بالجهة التي صارت علة لمعلوماتها ولكلاهما في الواجب واحد وهذا اشارة الى ما اشتهر من ان العلم
التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لا لمطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا فليس مما يتصف بها
فان معنى اتصاف الشيء بعرض هو ان يكون ذلك العرض محمولا عليه او مبدأ المحمول فلوازمه تعالى على
تقدير وجودها فيه ليست محمولة عليه وهو ظاهر ولا مبدأ المحمول عليه وذلك لان العالم الذي هو
محمول عليه تعالى ليس حمله باعتبار وجود تلك الصور فيه ليكون هو مبدأ له بل حمله عليه انما
هو باعتبار كونه تعالى مبدأ لتلك الصور ومصدرا لها اعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور
منكشفة له تعالى يدل عليه قوله بعد ذلك فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به
لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ويؤيده ما قاله المصنف في شرح رسالة العلم وسينقله المحشي وعلى

ان العالم لم يطلق

ان العالم لم يطلق على من يتمكن من استحضار المعلومات اي وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل كالكاتب على القادر
وعلى المباشر لها واطلاق العالم على الاول تعالى انما هو باعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما
لا شيء غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كون تلك الصورة
مبدأ لاتصافه تعالى بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في احتياجه تعالى الى الاضافات الى غيره تعم بل الامتناع
انما هو في الصفات الحقيقية وهذا اشارة الى دفع ما يظن وروده عليهم من لزوم كونه تعالى متصفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية وكونه قابلا وفاعلا اما دفع الاول فقد عرفت واما دفع الثاني فبان يقال ان ههنا
اشتباها بين القبول بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق الموصوفية وفرق بين الموصوفية
والمتصفية فان الثاني لا يمكن بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما هو اجتماع الفعل والقبول بمعنى
الانفعال والاتصاف لا لمطلق وقد عرفت انه لا يلزم ههنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق
بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض
من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه
لا كثرة فيه وليس هناك فاعل وقابل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها
حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم على انها من حيث قابلة فاعلة في البسائط عنه فيه شيء واحد واما قوله
او ينفعل عنها فهو اشارة الى دفع لزوم كونه تعالى محلا للمعلول لانها الممكنة فان ذلك انما يكون محلا لو لزم انفعاله
عنها وليس بلازم واما لزوم كونه تعالى محلا لمعقولات متكثرة فدفعه الشيخ في مواضع كتابه التعليقات
وغيره وحاصله ان هذه الكثرة انما بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحدة
الذات الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته الحقة لكونها صادرة عنه
على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما يترتب عنه على وجه لا ينثلم به الوحدة

الصرفة فتلك الكثرة ترتقي اليه ويجمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب
بجمع الكثرة في واحد وهذا ما وعدناك عند شرح قول المعلم الثاني فهو الكل في وحدة فان كون واجب
الوجود بذاته هو بعينه علة لقوله فليس مما يتصف بها يعني ان كمال الواجبية لا يحصل له تعالى بتلك
اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال بمبدئيته لتلك اللوازم يدل عليه قوله بل ما صدر عنه انما يصدر عنه
بعد وجوده وجودا تاما كاملا يعني فليس مما يتصف بها بل ما يصدر صدر عنه او صدر وانما يمتنع ان
يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها بان يكون من خارج او يستكمل بها استكمالا ذاتيا او يتصف بها اي يستكمل
استكمالا وصفيا وقوله بل كماله هو في ذاته بحيث يصدر عنه هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن
تلك الاعراض والاستكمال والاتصاف بل كماله انه مصدر وقوله ولوازم ذاته هي صورة معقولاته
تمهيد لقوله فمعقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي اما المعقول الانفعالي فما يكون
جهة موجوديته مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا لمدركه كما في تعقلنا الاشياء الخارجة عنا والمعقول
الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة حضوره لمدركه ولا يكون مغايرة بينهما الا
بالاعتبار كما في تعقلنا افعالنا الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة عنا وح فلا واسطة بينهما والمشهور
والمشهور ان العلم اما سبب لوجود المعلول في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته وهو الفعلي
او هو مسبب عن وجود المعلول كما اذا شاهدت شيئا ما ففعلته وهو الانفعالي او لا هذا ولا ذاك
كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وليس يجده من الوجدان اي لا نعلمه عليا
كاملا او واجب الوجود بهذه الحيثية او لا نصفه بها بل انما نعرفه ونصفه بالحيثية الاولى وفي بعض النسخ
وليس يجده بالميم والظاهر انه اشتباه والا كان ينبغي ان يقول كونه بحيث مصدر وصاحب الشفاء
متحير بين هذين المذهبين اه لا بد لنقل ما في الشفاء من المقال ليظهر حقيقة الحال قال في فصل معقود لبيان
نسبة المعقولات اليه تعالى بعد ما اثبت كونه عقلا تعالى للاشياء بالصور لا بذواتها لبيان ما نقلناه بعضا

بجمع

منه فتمام كلامه

منه فتمام كلامه بهذه العبارة فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها يكون موجودة في ذات الاول
كاللوازم التي يلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة
في صقع الربوبية او من حيث موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت في ايهما كان
لهن فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على انها
فيه ومعقولة للاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر
وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود
وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل
ما عرض ايضا ما ذكرناه فتبين هذا من المحال وما اشار اليه ما ذكره فيتبين هذا القول بما حاصله لو كانت تلك الصور
المعقولة مرتسمة في عقل او نفس فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدأ له فيجب ان يكون صدورها على
سبيل التعقل لكنه اي على سبيل ما اذا عقله جزءا اوجده وننقل الكلام الى ذلك التعقل ويتسلسل ثم قال
بعد جملة ما ذكرنا فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان تكثر ذاته ولا تبالي
بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجب
الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا فقوله ولا تبالي اه صريح في اختياره المذهب
الاول وفي قوله وتعلم اه ايضا اشارة الى ذلك وح فلا حيرة في كلامه اصلا وترديده بين الشقوق لا يدل
على الحيرة بل هو دابه وعادته كما لا يخفى على من له ادنى تتبع لكلامه على ان التحير لو كان لكان بين
هذين المذهبين والصور الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء لذاته جميعا فلا وجه لتخصيصه بكونه
بين هذين المذهبين فقط لما في كل منها اما في الاول فانقلنا منه من ان تلك المعقولات ان جعلت

لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود بلا صفته ممكن الوجود واما في الثاني فاذكرنا
منه ايضا من انه يلزم ان لا يكون صدورها على سبيل تعقل الخير الا بالاشارة يمكن ان يكون هذه الاشارة في
قوله واستناد كل شيء اليه فان الاستناد لا ان يكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول الصق بالعلم قبل
الايجاد ويمكن ان يكون في قوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة المعلومات عنده لا ان نفي ان يكون العلم
صورا مغايرة ولم ينف ان يكون مغايرا فيبقى احتمال علم يكون مغايرا للمعلوم ولا يكون صورة له
وهو العلم الاجمالي الذي هو علمه بذاته بل عين ذاته فان ذاته تعالى مغايرة لمعقولاته وليست صورة لها

فاختار المذهب الثاني فان حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجوهر الاول وبالصور التي فيه
بالعلم الحضوري وبسائر الاشياء بتلك الصور فانه لما نفى كون علم واجب الوجود بالصورة الحالة في
ذاته وليس ممن ينفي علم الواجب مطلقا ثبت كون علمه بالصور وبما حل فيه الصور بالحضور وهو بعينه
اختيار المصنف فانه قال في شرح الاشارات بعد ما نقض كلام الشيخ في كون العلم الاول تعالى بالصور
المرتسمة في ذاته ويتبين عدم احتياجه تعالى في علمه بمعلولاته الذاتية الى صورة زائدة على ذوات تلك
المعلولات وعدم مغايرة ذات المعلول الاول وعقل الاول تعالى له بالذات بل بمحض الاعتبار بهذه
العبارة ثم لما كان الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب
ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه
الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك
الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فان قلت قولكم الوجود على ما هو عليه يدل على كون
العلم الواجب باعيان الاشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية ايضا حضوريا وهذا ليس في
المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم سوى المعلول الاول الا بصورة حاصلة في المعلول كما ان حاصل

المذهب الاول

المذهب الاول انه تعالى لا يعلم الاشياء مما سوى ذاته من الموجودات العينية الا بصورة حاصلة في ذاته تعالى قلت
نعم لكنه صرح في شرح رسالة العلم بان ادراكه لمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شانها
امكان ان يوجد في وقت او يتعلق بموجود يكون بارتسام صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي هي
المدركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها في الآلات مدركها انتهى وهذا
صريح فيما ذكرناه على ان ذلك ليس منافيا فيما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد كما يعقل الموجود بنفس تلك الصور
القائمة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له وعلى ما هو عليه كما يدل عليه قوله على ما هو عليه فانه لو كان
المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه التطبيق بين
مذهب المصنف وبين المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور المذكورة له قال بعد تقرير كلام الشيخ لا شك
في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول
بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء فهذه مفاسدة نقية اوردها المصنف على الشيخ والعجب ان
دفع اكثرها موجود في كتب الشيخ وغيره ولعله لم يتم عند المصنف لكنه ينبغي ان يشير الى مواضع الخلل فيما دفعوا به
تلك الاكثر المفاسد والحق ان شيئا من تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يرد فهو للمذهب
الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء غير الجوهر الاول هو ان العلم بالشيء في ذوات الاشياء بوجوداتها العينية
انتم في باب العلم من صورها لا اظن ان يشك في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى فيجب اتصافه بكمال
العلم لا ارتسام لكنه النقص منه فيكون نقصانا في حقه تعالى فان قلت فما تقول في المعلولات البعيدة

من الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة وكيف يمكن حضورها عنده تعالى مع كونها مادية مختصة
بازمنة وجوداتها وكونه مجردا ازليا ابديا قلت اما المادية فقد عرفت منا ان التجرد عن المادة ليس
شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط التعقل الارتسامي لا الحضوري ولا امتناع في حضور المادي عند
المجرد كما لا امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع المعلول وليس المراد بالحضور المكاني الوضعي
بل انما المراد هو الحصول له بنفس الذات الحصولية كحصول المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة
الفاسدة الزمانية فنقول نسبته الى كافة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة كنسبته الى كافة المكانيات وليس
له تعالى بالنسبة الى شيء من الزمانيات قبلية زمانية ولا بعدية ولا مقارنة زمانيا لعدم اختصاصه تعالى
بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا
مقارنة مكانية لعدم اختصاص وجوده تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد
الزماني بطوله بالنسبة اليه تعالى كان واحدا كما ان الامتداد المكاني بفسحته بالنسبة اليه كنقطة واحدة
ولا يتوهم ان فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث فهو في الازل حاضر عنده تعالى
بل نقول ان الحادث في وقت وجوده حاضر لديه ومنكشف مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت
وان كان منقولا عن الحكماء كما سيأتي في الشرح الا انهم قالوا ذلك في الشهود العلمي الذي هو بحسب
الارتسام في ذاته تعالى او في شيء آخر على اختلاف المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود العيني ولو
تفطنوا لذلك لاستراحوا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والدليل على انهم
لم يتفطنوا لذلك ما قال الشيخ في الفصل المذكور من الشفاء لا نظن ان الاضافة العقلية اليها

اضافة له اليها

اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان كل مبدا اضافة في مادة من شانها ان يعقل بتجريد ما
من تجريد او غيره يكون هو عقلا بالفعل بل يلزم هذه الاضافة اليها وهي كحالة معقولة ولو كانت
من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في
الاعيان الى ان يوجد الى آخر ما قاله هناك وايضا فان المصنف مع كونه مطلعا على هذا الكلام من الحكماء
وشدة مبالغته في تقريره وتصحيحه في شرح رسالة العلم على ما سينقله قد جعل ادراكه تعالى لمعلولاته
البعيدة من الماديات والمعدومات التي من شانها ان يوجد في وقت بارتسام صورة في معلولاته
القريبة كما نقلنا عنه وهذا اول دليل على ان المقررين لهذا المطلب العالي انما قرروه باعتبار العلم الشهودي
الارتسامي لا بحسب الوجود العيني ولي صدا ان عدم تفطنهم لذلك مع شدة تعرضهم له امر غريب
لكنهم لكن تفطنهم له والقول مع ذلك بما قالوا اغرب والاشارة الى التحقيق الذي ذكرته اولا
ان اراد العلم الاجمالي او اياه والتفصيلي ولا اشارة فيه الى العلم الاجمالي كما لا يخفى على من يرجع اليه وان
اراد التفصيلي وكون علمه تعالى بمعلولاته القريبة بنفس ذاتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحالة
في المعلولات القريبة فالمذكور فيه ليس الا اشد تعزيرا له لذلك فلا معنى لكونه اشارة اليه
ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرت في مراتب العلم التفصيلي الا ان كون المعلولات البعيدة في مرتبة
ايجادها منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور فيما ذكره والحق من مراتب العلم التفصيلي وليس فيما ذكره
المصنف في شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول ليس الا ان ادراكه تعالى لمعلولاته
البعيدة بارتسام صورها في معلولاته القريبة وهي مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب

المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة فلكى صدران القول بان علمه تعـ بالجزئيات المتغيرة
قبل ايجادها علم حصولى وبعد الايجاد علم حضورى علـى ما اجده فى كلام المصنف ولا فى كلام احد من المعتبرين وعندى ان
ذلك امر توهمه المحشى من فى طلبته من بعض كلمات المصنف وغيره وظنى ان تلك لم لا ينبغى ان يعتقد من يعرف
حقيقة كونه تعـ مجردا غاية التجرد ومنزها عن الوقوع تحت شىء من الازمنة والامكنة ومن ان يتجدد بالنسبة اليه
شىء لكن فهم ذلك حقيقة لا يمكن الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين واطراف القياسات
المودية الى وجوب كونه تعـ منزها عن نحو من التجدد وبشرط رفض حكم الوهم بالكلية والذى تيسر لى ذلك فالذى
اعتقدته فى علم الواجب تعـ بالاشياء الكلية والجزئية انه بجميعها علم حضورى انكشاف ذاته تعـ فى الازل لذى
الاشياء فى الابد وفيما بينهما بانكشاف ذواتها لديه وان كان بعضها بالنسبة الى البعض غير متجدد بعد وغائبا
عنه وليس علمه تعـ بشىء من الاشياء بارتسام صورة لا فى ذاته ولا فى غيره نعم جميع الصور والنقوش الادراكية
الحاصلة فى المدارك العالية والسافلة تصورية او تصديقية صادقة او كاذبة بل جميع الاوهام والخياليات
لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تعـ مع مداركها التى هى محالها ومعلومة تعـ بنفس تلك الصور وليس تلك
الصور علما له تعـ بما سوى ذوات تلك الصور والعلومات بتلك الصور للمدارك المذكورة معلومة له تعـ بنفس
ذواتها لا بتلك الصور ومن هذا ظهر كيفية علمه تعـ بالممتنعات والمعدومات راسا ايضا   واما تقرير السؤال
والجواب على وجه ذكره الشارح ما ذكره الشارح فى جواب السائل بقوله والجواب منع كون العلم نسبة محضة اه ليس
شرحا لقول المصنف والتغاير اعتبارى بل شرح ما بناه علم على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة اه كما صرح
بقوله والى هذا اشار بقوله حيث قال الى هذا دون ان يقول اليه او الى ذلك لكنه لما بنى السؤال على كون
العلم نفس النسبة وجواب المصنف مبنى على صحة تسليم وظن انه يمكن منعه ايضا اشار فى تقرير الجواب الى ذلك

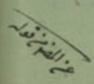
ولا وجه لرجوب

او لانه محل جواب المصنف على التنزل الا انه اسند المنع المذكور بما لا يناسب مذهب المصنف وذلك حيث جعل الكنه [بدون كون العلم صفة حقيقية]
بقوله نعم آه وهو انه لا ضرورة لبناء السؤال على كون نفس النسبة بل يكفيه كونه مستلزما له وح لا يمكن
منعه وبناء تقرير المحشى للسؤال انما هو على ذلك حيث قال   الانسب ان يقال لما حمل الشارح قول المصنف والتغاير
اعتبارى على جواب استدلال من نفى علم الواجب بذاته وبقى الجواب عن استدلال من نفى علمه تعـ بما سواه جعل
هذا الكلام على جواب استدلاله والمحشى لما حمل الكلام السابق على نفى قول من ذهب الى ارتسام صور المعقولات
فى ذاته ذهب لاقتضاء المقام نفى هذا المذهب ايضا ولما ذكرنا فضله عليه ودل ان كلمته صدر   بل بمشاركة ما
من غيرك وذلك لان الصورة العقلية فائضة من العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول والا
ستعداد فقط   بل انما يتضاعف اعتبار الحكم المتعلق بذلك الحكم او بتلك الصور فقط او بكل منهما فقط يعنى ان تضاعف
الاعتبارات قد يكون باعتبار تعلقها بذلك الحكم فقط وذلك فى صورة علمك بذلك الحكم وقد يكون باعتبار
تعلقها بالصورة فقط وذلك فى صورة علمك بتلك الصورة وقد يكون على سبيل التركيب اى باعتبار تعلقها
بكل منهما وذلك فى صورة علمك بانك عالم بتلك الصورة فانك ح عالم بذلك الحكم وبتلك الصورة معا ونعلم
لكل منهما لا بد من تضاعف الاعتبار صدر   الشارح بل كحضور الاشياء انفسها عنده اعلم ان ههنا اشكالا مشهورا
مشهورا قد استصعبه وهو انه كيف يمكن القول بحضور المعدوم بما سيوجد فى الخارج واحواله خصوصا الممتنعات
المعدومة عنده تعـ وكما صرح انه لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده وكيف يمكن حضور الحوادث
فى الازل قبل ازمنة وجوداتها مع وجوب كونه تعـ عالما فى الازل بها والجواب عنه ما تقرر عندى اما عن
الحوادث فما مر من استواء نسبته تعـ الى الجميع من الزمان والمكان وما فيهما واما عن المعدوم والممتنع فهو
ان المعدوم والممتنع ليسا بشىء فى الخارج والذهن بل كل شىء عليم وما باعتبار ارتسام مهما فى الاذهان فشىء حاضر
عنده بنفس صورته الارتسامية مع ما ارتسمت فيه عنده تعـ فلا اشكال اصلا واجاب المحقق الفخرى عن هذا

على الجواب عن كلام الاستدلال الذي جعل هذا الكلام م

الاشكال بما حاصله ان ذاته تعـ علة مقتضية للاشياء اما بواسطة او بدونها والعلم التام بالعلة بجميع وجوهها
مستلزم العلم بالمعلول لكن المعدومات والحوادث والممتنعات متعينة بهذا الاقتضاء غير غائبة ولا سبيل لنا الى
معرفة كنه هذا الحضور والتعين كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته تعـ والعجب انه كيف جعل ذاته تعـ مقتضيا للـ
للمعدومات والممتنعات وكيف جعلها متعينة حاضرة مع ان التعين والحضور لا يمكن بدون الوجود ومع
ذلك تفاخر فقال هذا غاية ما يمكن ان يقال فى هذا المقصد الذى تحيرت فيه الفحول من ذوى العقول هذا او اكتفى بعض
بعضهم فى كيفية علمه تعـ بالحوادث قبل الايجاد بالعلم الاجمالى الذى هو عين ذاته تعـ وغفل عن ان الاشكال انما هو
فى وجوب كونه تعـ عالما فى الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث التعين والامتياز والعلم الاجمالى لا يصلح
لذلك والمحقق الفخرى صاحب هذا القول للمحشى ثم ارتضاه وذلك افتراء عليه فانه قال بكون العلم السابق
على جميع الايجادات سبقا ذاتيا علما اجماليا هو عين ذاته تعـ فتوهم هذا المحقق ان مراده بذلك هو العلم
السابق على ايجاد الحوادث سبقا زمانيا بل المحشى مصرح بان العلم السابق على ازمنة وجودات الحوادث
انما هو بالصور الحالة فى المدارك العالية فذلك هو الجواب عن هذا الاشكال عنده   فاشار الى هذين القولين
الاول قوله العاقل كالاحتياج اه والثانى قوله لا نظن اه وقوله ولما كان البيان سهل الماخذ اه معناه ان
عدم استدعاء العلم صورا مغايرة مدلول اه الى دليله ولم يلتفت الى تقرير الدليل والبيان لكونه سهل
الماخذ بل قصر على ذكر المدلول الذى هو دفع الظن المذكور اى ظن استدعاء العلم الصورة المغايرة الذى
هو المهم ههنا لكونه اى لكون الظن المدفوع منشا للحكم المردود المذكور اى الحكم بتقرر صور المعقولات
فى ذاته تعـ   اشد تاثيرا وذلك لكون الشىء ح حاضرا بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف اتم
بالنسبة الى ان يكون حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن التشبيه بما نقل عن المصنف بقوله كما مر فيما نقل

ويلزمه وبيانه هذا ان القول لانه فاشار المصنف الى ذكر المدلول ح



عن المصنف من قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع
ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه يعنى اذا كان الصادر عنك بمشاركة الغير منكشفا لك فالصادر
عن العاقل الفاعل المستقل بالتاثير اشد انكشافا له اذ ليس فيما ذكره المصنف حديث كون الشىء حاضرا
بالوجهين وان اريد انه اشد تاثيرا فى الانكشاف لكونه حاصلا للفاعل المستقل بالتاثير كان حسنا الا
انه لا دخل فى ذلك لقوله منها الصور الادراكية فافهم   كما نظره ايضا فى كلام المصنف المنقول اى فى قوله ومعلوم
ان حصول الشىء لفاعله فى كونه حصولا ليس دون حصول الشىء لقابله فانه صرح فى ان الثانى فى كونه
حصولا للغير دون الاول فى ذلك وكلام المحشى ههنا ان الثانى فى كونه حصولا للغير ادنى من الاول فى [بغيره]
ذلك فهو نظير لما قاله لا انه عينه فتدبر   ويرد عليه ان ذلك غير لازم الى قوله وهذا مما لا يقبله عاقل [ليس]
اجيب عن كلا الاعتراضين بان غرض المصنف دفع الاعتراض المورد على علم الواجب وحصله ان حصول
العلوم عنده ان كان بالارتسام لزم كونه قابلا وفاعلا وكونه موصوفا بصفات غير سلبية ولا اضافية
فيلزم الكثرة فى الذات الاحدية من كل وجه وان كان بقيام المعقولات بذواتها يلزم المثل الافلاطونية
وحاصل الدفع انه ليس شرط التعقل والعلم حصول صورة مغايرة للمعلومات فى العاقل فانك تعقل
ذاتك مع انك لست بمحل لها بل ان حصل الصورة لك ليعجز آه عن الحلول فيك حصل التعقل ومعلوم
ان حصول الشىء لفاعله ليس دون حصوله لقابله وح فالمنع الاول مندفع لانه خارج عن القانون
اذ المصنف فى صدد دفع لزوم المحذور كما مر وربما يبدى احتمال لا يتوجه عليه المحذورات المذكورة ولا يندفع
الا باثبات امتناع وقوعه فمنعه غير موجه والثانى ايضا مندفع لانه نقض على السند وهو خارج عن القانون
ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المصنف ان ما حصل للشىء قد يكون حصوله له مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك

التشبيه م

الوصف لا يلزمه كلية الدعوى وان لم يحصل لك وان كان متوكدا او فاعل السواد وهو المبدأ غير
قابل للاتصاف به انتهى وفيه فيه   في صدد تحقيق المصنف اعني ان لمحمد تحقيق المصنف ليس
الا ان منشأ العلم انما هو الحضور فقط لا خصوصية كون الشيء حالا في العالم ففي صورة علم الاول
بذاته لما كان ذاته حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما بها من غير ان يتصور هناك حلول اصلا وفي صورة
علمه بما سواه ايضا يكفي حضور ذوات الاشياء عنده وحصولها له من غير حاجة الى اعتبار الحلول وقد
يظهر ارتباطه بما قبله قال المحقق الفخري المستفاد من كلام المصنف في شرح الاشارات لا يستدعي العلم
وان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والتغاير اعتباري وهذا مذهب سادس للمذاهب
الخمسة في علمه تعالى بما يغاير ذاته الاول انه نفس ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء من المشائين
الثاني انه صورة معلقة لا في محل وينسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صور حالة في العقل الاول
على ما قرره المصنف في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة والعلوم ذوات
المعلومات الخارجة بما لها من الصفات الخامس انه يكون بصورة او بصور قائمة بذاته تعالى واليه
ذهب الصفاتية من المتكلمين ونقل كون المذاهب تلك الخمسة عن استاده في شرح اثبات العلم
ثم قال ومحصله يعني كلام المحقق مما استفاده في شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تعالى عين ذاته
ان علمه بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض الغير الغائبة عنه تعالى عين تلك الموجودات
وهذا مخالف لما تقرر من ان صفاته عين ذاته بالمعنى الذي وزاد الا ان يحمل كون علمه عين ذاته
على العلم الاجمالي دون التفصيلي انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان قول المصنف في شرح
الاشارات فاذا حكمت بكون العليتين اعني ذاته وعلمه عقله لذاته شيئا واحدا في الوجود

من غير تغاير فاحكم

من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول والعقل به له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
ولما حكمت بكون التغاير في العليتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فان وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان ذات المعلول الاول الموجود في الخارج علم بها وفي ان التغاير بينهما
اعتباري فكيف لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول الواجب تعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح في ان
ذات جميع الموجودات الخارجية صور الكائنات وغيرها علوم بها واما ثانيا فلان كون هذا المذهب
سادسا للخمسة المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا ولا مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التعدي وزعمه
واما ثالثا فلان ما نسبه الى القدماء من كون علمه بالاشياء عين ذاته ان اراد ان صفة العالمية ليست زائدة
على ذاته بمعنى ان ذاته لا يحتاج الى قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة عالما ويكون تلك الصفة سببا للعالمية
بالاشياء كما هو شأن غيره تعالى فهو ليس مختصا بالقدماء ولا منحصرا في صفة العلم بل جميع صفاته تعالى عين ذاته
عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد ما به العلم اي المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى
فان اراد العلم التفصيلي فلم يذهب اليه احد فلا يمكن القول به اصلا كما سيأتي وان اراد الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء
كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهبا على حدة قسيما للمذاهب الباقية واما رابعا فلان ما نسبه الى المصنف في شرح الاشارات
من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس تقريرا لمذهب بل كلام الشيخ بل هو تحقيق عنده نفسه
بعد رده كلام الشيخ بمحذورات اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله مذهبا رابعا من كون
علمه تعالى بالاضافة لا ذوات الموجودات الخارجية لا يخالف المذهب الذي ذكره وجعله سادسا للخمسة فان الاختلاف
في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع في الحصولي من كون العلم
هو حصول صورة الشيء او هو الصورة الحاصلة من الشيء كذلك يمكن ان يقع في العلم الحضوري ايضا هل هو حضور الشيء

ليكون اضافة او الشيء الذي هو الحاضر فيكون العلم عين المعلوم فالفرق بين المذهبين ليس الا ان في احدهما يعبر
الاضافة علما وفي الآخر عن ذوات الاشياء الخارجية الموجودة التي هي مبدأ تلك و اما سادسا فلان ما ذهب اليه الصفاتية
هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ ابي نصر الفارابي لا القدماء و اما سابعا فلان كون صفاته تعالى عين
ذاته لا ينافي كون علمه بالاشياء بذوات تلك الاشياء لا الصور الحاصلة منها في ذاته ومعنى كون علمه تعالى
عين ذاته ان العلم فينا يقتضي صفة من جهة العالم زائدة على ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة عليه
في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي يقتضيها العلم من جهة العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي
يقتضيها من جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم   وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات لا يخفى
ان هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم اعني الحصولي والحضوري فان الحاضر بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة
التي هي معلومة بالذات والامر العيني معلوم بالعرض وفي الحضوري هو الموجود العيني الذي هو المعلوم بالذات
فالعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين واحد   ان يكون الصادر غير مسبوق بالعلم فيلزم ان
لا يكون صدوره عنه تعالى بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور يتوقف على تقدم القصد
المستلزم للعلم وقوله فيحتاج الا ان يقال اي في حكمه رفع الفساد المذكور اعني عدم مسبوقيته بالعلم وفي قوله
وفيه تكلف نظر بل هو مما لا يستلزمه كون الشيء علة لنفسه والتغاير بالاعتبار لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا الايراد
لا يرد على المصنف لانه لا يقول بكون العلم سببا للمعلوم والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقا
بالعلم عنده قال في شرح رسالة العلم في مسئلة ان العلم هل يصلح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الايجاد
هو اصدار وجود الشيء عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره عنده واذا كان الشيء قد صدر وجوده
عن الشيء فقد حضر عنده فيكون باعتبار صدوره عنه مقدورا له وباعتبار الحضور عنده معلوما له فكيف التي
باعتبارها صدر بالقدرة والتي باعتبارها حضر هي بالعلم والاعتباران عقليان مضافان الى شيء واحد من جهتين
ثم قال والفرق بين القدرة والايجاد والتاثير فان القدرة لا يقال الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير

والايجاد والتاثير

والايجاد والتاثير يعم ذلك ويشمل كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير واذا لوحظ الايجاد غير
اعتبار العلم والارادة فلا يقال انه يوصف بالقدرة فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب
انتهى فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد   مع ان ادنا الفرق وجه الاولوية
هو ان حيثية المعلولية مغايرة لحيثية المعلومية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية الوجود في الخارج فان تحقيق
المصنف يقتضي ان يكون هي بعينها حيثية المعلومية فتامل   والتحقيق ان يقال هذا العلم اي كون ذاته تعالى
علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات
البتة والحاضر بالذات اما ذات الشيء الخارجي ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان العلم حصوليا
وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين   ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا له نعم ذاته تعالى
علم بالصادر الاول وبجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة وهو ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي ولا اختصاص له بالصادر الاول وقياس ذاته تعالى المقتضية لخصوصية الصادر
الاول الى الصورة العلمية المتميزة للشيء المعلوم بها باطل لان ذاته تعالى مقتضية للتميز بمعنى انه موجد التميز ومفيده
لا بمعنى ما به التميز وفرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية والصورة العلمية مميزة للشيء بمعنى ما به التميز لا بمعنى
مفيده فان مفيد التميز والتشخص ليس الا موجده وخالقه ولو كان لما ذكره في المعلول الاول وجه صحيح
لامكن اجراء مثله في جميع الموجودات بان يقال ذاته تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه
وهو معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحقق في المعلول
الاول بعينه ان ذاته تعالى بمجرد بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات لكونه تعالى بذاته مقتضيا لكل موجود من الموجودات
الكلية والجزئية ولخصوصيته وتميزه فكان نسبة ذاته تعالى الى كل موجود نسبة الصور العقلية التي اليه وزعموا

[illegible]

ان هذا يقتضي كون العلم الذي هو من جملة صفاته تعالى عين ذاته وكان في كلام المحقق الفخري المنقول آنفاً اشارة
لا اهذاء انت بما ذكرناه في المعلول الاول خبير بان اي شناعة في ذلك قال صاحب الشفاء رحمه الله استشهاداً
لكلا الامرين اما الاول فلان المعنى العقول اذا لم يوجد من الموجودات الخارجي وكان من مخترعات النفس العاقلة اياه
لم يكن اختصاصه وتميزه بمطابقة الموجود الخارجي بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكان النفس بما اقتضته
كخصوصيته علماً تفصيلياً له سابقاً عليه فكذا الحال في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما الثاني فلان
نسبة الكل اليه تعالى اذا كانت كنسبة البناء الى الصور البنائية فكما ان الصور البنائية علم تفصيلي بالبناء وعلم
اجمالي بجميع جزئيات البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته
فيه من حقائق الموجودات لكن فيه انه ليس مراد الشيخ بل مراده ان عقله تعالى للاشياء بالعلم الصوري التفصيلي
النفصي سبب لوجود الاشياء يعني ان علمه تعالى فعلي بمعنى انه يعقل اولاً نظام الخير في الاشياء فيوجدها على
طبقة في اي رجح يدل على ذلك ما قاله متصلاً بالقول المذكور تعليلاً له من قوله فانه يعقل ذاته وما توجبه
و يعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة له صورة الموجودات على النظام المعقول
عنده انتهى ولو اورد المحشي استشهاداً للعلم الاجمالي بدل الكلام الذي نقله عن الشيخ قوله قبل ذلك الكلام متصلاً
وهو معقوله فهو لك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها
بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقلية لانه يعقل ذاته
وانه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء لتم الاستشهاد لان قوله وهو اولى بان يكون عقلاً من تلك الصور
الفائضة الخ صريح في كون ذاته تعالى علماً اجمالياً بالكل كما لا يخفى فان الغائب المطلق في قوله الحاضر
يعني ان حاله منطوية في حاله يعني انه يمكن من النظر في هذه استنباط تلك فتدبر وبذلك التحقيق وهو
ان العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول وانت قد عرفت فائدة بعد دفع

هو ان يقال عند المصنف ليس العلم منشأ لصحة الصدور بل منشأها ليس الا القدرة واقتضاءها لخصوصية المعلول
الاول انما هو لخصوصية ذاته تعالى وللثاني بواسطة الاول وهكذا على الترتيب واعتبار العلم الاجمالي ليس
لتصحيح الصدور بل لبيان ان كماله تعالى انما بذاته لا بامر زائد على ذاته كما عرفت مراراً هو ايجاد المنكشف
بذاته هذا ظاهر مما نقلناه عن المصنف من ان العلم الايجابي يكون سابقاً على الايجاد فتامل وانتفاء ذلك
لان ما صرحوا به هو نفي العلم الصوري ومراد المصنف هو العلم الحقيقي فلا منافاة سواء كانت مادية او غير مادية
اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط اجراء الدليل هو كون الشيء موضوعاً للتغير والجزئيات الغير المادية
والصور العقولة من حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست موضوعة للتغير فلا يشملها وذلك فالدليل
المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات بناء هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى
ايضاً كما هو بالنسبة الينا على ما زعمه الجمهور وح فنقول لا شك في ان زيداً اذا كان في الدار الآن كان في الدار
في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيداً في الدار الآن فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار
ولا محة يتجدد علينا وقت آخر فانا نحكم في ذلك الوقت الآخر بان زيداً ليس في الدار الآن ولو حكمنا بانه في
الدار الآن كان كذباً وح فقد زال عنا الحكم الاول اعني انه في الدار الآن وحصل الحكم الثاني اعني انه ليس فيها الآن
وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثاني كما لا يخفى فالحكم الاول زائل عنا البتة نعم يحصل لنا الحكم العلم
بان زيداً كان في الدار الآن الذي انقضى لكن ذلك حكم آخر غير الحكم بانه في الدار الآن والسبب في ذلك هو وقوعنا
في الآن اولاً ثم بعد انقضائه وقوعنا في الآن الآخر ثانياً لكوننا زمانيين فلو كان الواجب تعالى ايضاً مثلنا في ذلك
الوقوع كما زعمه الجمهور كان زوال الحكم الاول في حقه تعالى ايضاً لازماً فلا ينفع في ذلك كونه عالماً بان زيداً في الآن
السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم آخر غير حكم الزائل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تعالى بحصول
الصور لا بانكشاف الذوات ولم يكن له تعالى الحكم في آن من الآنات بان يكون الآن ظرفاً للحكم لم يلزم التغير بتغير

قوله

قوله

قوله

العلوم كما في علم المنجم بالخسوف الجزئي المعين اذا كان حاصلاً من قواعد علم النجوم وطريق ضبط الحركات
لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بتجدد ازمنة القبل والمقارنة والبعد اذا كان بانكشاف الذوات
وكان بريئاً عن الوقوع تحت الازمنة والاوقات كما ذهبنا اليه فلا يلزم التغير في شيء اصلاً
وتقرير الدليل على وجه آخر وقد تقرر بوجه آخر وهو ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم المتغير
فان لم يتغير العلم به حال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تعالى عن ذلك
اقول في الجواب عنه قد عرفت ان معنى كون علمه عين ذاته هو ان الصفة التي تقتضيها العلم
من جانب العالم هي عين ذاته تعالى وح لا يلزم التغير في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم التغير لو كان
ما به العلم اي الصورة المطابقة عين ذاته تعالى او ان العلم الذي هو عين ذاته تعالى هو العلم الاجمالي وهو
ليس بالصورة المطابقة كما عرفت هو ان يقال اذا لم يحضر عنده جزء كون زيد في خارج الدار في
المثال المذكور وقوله في آن حضر عندنا جزء كون زيد في الدار في ذلك المثال وقوله ثم حضر عندنا ذلك
الجزء الاول اي بعد حضور الجزء الثاني بعدية زمانية فهذا التقرير ايضاً مبني على توهم التجدد في اجزاء الزمان
بالنسبة اليه تعالى فالحاصل هذا التقرير كالتقرير الاول كما قررنا بل المناسب ان يقال في هذا المناسب
لا يدفع الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره ايضاً اذا قيد بدل قوله لزم التغير في حكمه على ان المراد بالعلم ايضاً هو الحكم كما لا يخفى
وذلك كما عرفت ان تغير الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم تحت الازمنة وكون العلم حضورياً لا ينفع في ذلك وايضاً
نقول اذا كان شيء من الاشياء منكشفاً بذاته عنده تعالى في زمان معين بسبب حضور ذاته في ذلك الزمان وذلك
وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه تعالى ايضاً فاذا انقضى ذلك يزول لا محالة ذلك الانكشاف
لان سببه انما كان الحضور وقد زال سواء يتحقق صورته في مدرك من المدارك ام لا اذ الانكشاف الحضوري ام وراء العلم

الصدور كما ان المبصر اذا غاب عن بصرنا يزول عنا الحالة التي نسميها الابصار ولا يكفي في ذلك بقاء صورته في
خيالنا ولا شبهة ان الانكشاف المذكور وكذا الابصار حالتان وجوديتان يستلزم زوالهما زوال حالة وجودية
عن المنكشف المنكشف لديه في المبصر وليس المراد بالتغير ههنا الا ذلك فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان جواب المصنف عن
هذا الاستدلال عن قوله وتغير الاضافات ممكن ليس بتام الا ان يبنى على طريق المتكلمين وعلى قواعد الاشعرية كما قرره الشارح
بل الجواب على التحقيق هو ان يقال والتغير ليس بالنسبة اليه هذا وقال المحقق الفخري بل اللائق ان يقال في الجواب اقول
ان علمه تعالى لما كان حضورياً غير زائد على الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن الفلاني ولا يزول هذا العلم
بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الآن الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضاً كون زيد خارجاً عنها بعد
زمان كونه فيها من غير لزوم محذور وتغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغاير العلم الا باعتبار الاضافة وهو
غير مستحيل واليه اشار المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن انتهى اقول القول ببقاء العلمين معاً انما يمكن عند من يقول
بالعلم الحصولي بان يكون صورة زيد في الدار وصورة كونه خارجاً عنها مرتسمتين اما في ذاته تعالى عن ذلك او اما في المدارك
العالية على اختلاف بين القائلين بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور الحوادث دفعة واحدة بلا استمرار
وتجدد عنده تعالى على ما حققنا واما بدون هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء العلمين معاً اصلاً كما لا يخفى على ذي
فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول فكما صرح به في هذا الكلام واما الثاني فكما صرح به في شرح هذا المقام عند رده
على المحقق الدواني في القول بحضور جميع اجزاء الزمان مع ما فيها عنده تعالى فقال هذا الطور وراء طور العقل ووجوه
البحث عنه ظاهرة وقال في حاشيته الحاشية وفيه التزام قدم كل حادث فكيف يمكن القول ببقاء العلمين معاً هذا
ثم اورد على المناسب الذي ذكره المحشي ان هذا الجواب يستدعي كون العلم زائداً على الذات مع ان العلم نفس العلوم
على ما ذكره وهو زائد على الذات مع ان مذهب المصنف ان العلم نفس الذات الا ان يقال مقصوده ان العلم التفصيلي نفس
العلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى اما كونه ما ذهب اليه المحشي من كون العلم نفس العلوم منافياً لما ذهب
اقول

اليه المصنف من كونه نفس الذات فقد عرفت حقيقته وعرفت ايضا ان المصنف باي معنى قال بكون العلم نفس
الذات وانه عنى بمعنى كون ذاته تعالى علما اجماليا بالاشياء واما ان للمستدل ان يورد الدليل في العلم
الذي هو عين الذات فاقول علم الذي هو عين ذاته هو بمعنى الصفة التي يقتضيها العلم من جانب العالم
لا يتغير بتغير العلوم كما عرفت وكذا بمعنى العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي ليس علما بتفاصيل الاشياء وخصوصياتها
حتى يلزم من تغيرها تغيره بل هو بمعنى آخر قد عرفته غير مرة قوله فانه لا يجوز ان يكون تارة تعقل علما
زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة اقول هذا صريح في نفي كون علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
الزمانية زمانيا اذ حينئذ يتصور هناك تارة وتارة اما اذا كان علمه بريئا عن الوقوع في الزمان كما حققنا
فلا يمكن نفي علمه بهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز ان يعقل تارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة انها
موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت كما عرفت ولا واحدة من الصورتين تتقدم على الثانية
اقول لا منع في بقاء الصورتين معا لو كان علمه تعالى بالصورة على ما هو مذهبه كعلمنا بوجود الحادث في زمان وبعدمه
في زمان آخر اذ لا تنافي بينهما لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه كحضور العلوم وفرض كون علمه زمانيا فلا يمكن بقاء
الصورتين ان العلويتين كحضور الذات معا اذا كان في الزمانين اذ لا حضور لاجزاء الزمان معا بحسب الزمان
واما اذا كان علمه حضوريا متعاليا عن الزمان فلا تغيب عنه واحدة من الصورتين اصلا على ما حققنا وحاصله
ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه وان ادركت بها من مقارنة للمادة الا فوله
بالة متجزية اه اقول قد بينا لك ان مقارنة المادة وعوارضها انما يمنع من التعقل اذا كان التعقل بحلول
صورة الشيء في العاقل واما اذا كان كحضور ذاته له كما في حضور المعلول عند العلة فلا يمنع اصلا فالجزئيات
المادية لما لم يكن لنا الا بحصول صورها فينا ولم يمكن حصولها في النفس المجردة بل يجب ان يكون في قوى المادية
المتجزية فلذلك لم يكن ادراكنا لها تعقلا بل احساسا وتخيلا ولكونها حاضرة بذواتها عنده جاء علمها كحق تعالى

لكونها معلولات له تعالى فلا حاجة في ادراكه لها الا حصول صورها فيه تعالى عن ذلك فيكون ادراكه تعالى لها تعقلا ولا حاجة
الا الة متجزية والجزئيات المادية بما هي جرمية ومادية ومتشخصة وممتنعة الفرض بين كثيرين معلومة له تعالى من غير
نقص وحاجة الى آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما ينفي علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة على تقدير كون علمه تعالى حصوليا
وكذا على تقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا ايضا كما مر واما على تقدير كونه حضوريا وبريئا عن الوقوع في الزمان
كما هو الحق فلا ينفيه اصلا لكن اثبات كثير من التعقلات اقول اذا حصلت معنى التعقل بما بيناه لك
علمت ان اثبات شيء من التعقلات ليس تعقلا نقصا له بل عدمه نقص البتة بل واجب الوجود
انما يعقل كل شيء اي الكليات والجزئيات على نحو كلي اما الاول فظ واما الثاني فعلى نحو كلي منحصر في فرد
فلا فرق في تعلق علمه تعالى بين الكلي والجزئي في ان كلا منهما انما هو بصورة كلية يحتمل عند العقل الكثرة الا ان في الاول
كما انه يحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة ايضا في الخارج وفي الثاني يحتمل الكثرة في العقل ولا يصدق على الكثرة
في الواقع بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصرا في الخارج في فرد فلا يعزب عن علمه تعالى شيء من الاشياء في نفس الامر
وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه ماهية الانسانية محفوفة بمجموع عوارض كل واحد من تلك العوارض
معلومة بماهية كلية والصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض وان كانت كلية الا انها منحصرة في نفس الامر
في شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد التشخص لكن قد يفيد الانحصار في شخص وكذا يعلم عمروا
بعنوان كونه ماهية الانسان محفوفة بجميع عوارض اخرى كل واحد منها كلي والمجموع من حيث هو مجموع ايضا كلي الا انه
منحصر في الواقع في شخص وهذا المجموع وان كان الممكن كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير من العوارض الا ان هذا
المجموع من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا القياس كل جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض
ولاذلك اشار بقوله ومع ذلك ان مع كون علمه بالجزئي على نحو كلي ان يحسب الامكان فرض العقل لا يعزب

عنه شيء شخصي اي بحسب نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم بالجزئيات امر ممكن بحيث لا يعزب
عنه تعالى شيء من الجزئيات مثقال ذرة في الارض ولا في السماوات ولا نقص فيه بحسب الكمية كما زعمه
الجمهور وشنعوا عليهم به الا انه لكونه علما صوريا حصوليا لا انكشافيا حضوريا فيه نقص عظيم من حيث
الكيفية كما ذكرنا سابقا يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة اه اقول الظاهر من مذهب
القائلين بارتسام الصور في ذاته ان الموجودات مطلقا سواء كانت الكائنات الفاسدات والمبدعات
الباقيات بما هي موجودات عينية ليست معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات منها انما هو صورها
الحاصلة في ذاته تعالى ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما يلزم كونه كفرا لو لزم عزوب شيء من الاشياء
عنه تعالى في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي يلزم من انكاره الكفر هو كونه
عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفيته ونحو من انحاء العلم فلم يشتبه على احد اصلا عدم كونه من ضروريات
الدين وظ ان النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم وقوله
ونفي هذا الانكشاف من غير كفر صريح في انه انما كفرهم في ذلك لا جل هذا النفي لا لاجل عزوب شيء من الاشياء
راسا عن علمه وهو اجل قدرا واشد غورا في المطالب الحكمية عن ان يخفى عليه عدم لزوم الكفر في ذلك عن
كلامهم واما الغزالي ونحوه فلما توهموا من ظاهر كلامهم انه تعالى يعلم الجزئيات على نحو كلي اوانه تعالى لا يعلم
الجزئيات من حيث هي متغيرة انهم قائلون بكونه تعالى عالما بطبايع الجزئيات ومفهوماتها الكلية لا بالاشياء
من ذواتها حملهم ذلك على تكفيرهم وهو كما ترى وذلك افتراء عليهم وتوهم من كلامهم واما من لم يتوهم ذلك
من كلامهم فلا ينبغي له تكفيرهم بمجرد انكارهم نحو من انحاء العلم وكيفية من كيفياته وان صح تخطئتهم
فان واجب الوجود مبدء اه في هذا التعليل تامل فتامل فيه ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود هو

مبدء الكل وجود ولا قوله باعتبار الوجود العيني انتهى يشعر بان القول بمبديته تعالى للكل وجود القول بعدم عزوب
شيء شخصي عنه تعالى لا يستلزمان حضور العلم الحضوري ولا ينافيان نفي هذا النحو من العلم بل انما يستلزمان علما
مطلقا وما فيان نفي العلم راسا واين ذلك من نفي الحضور باعتبار الوجود العيني كما صرح به ففي هذا التعجب
تعجب فتامل ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي فيكون الكتاب
المبين عبارة عن ذوات المبادي العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات والاولى على تحقيقنا ان يكون الكتاب
المبين عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير مستمرة عنده تعالى ويعبر عنه باللوح المحفوظ
ايضا وح يكون القلم الذي يرسم تلك النقوش في ذلك الكتاب هو اللوح العقل الاول بل ارادته تعالى المتعلقة
بافاضة الوجدات والخيرات على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة عن
طومار الزمان وصفحة المادة الكلية باعتبار انتقاشها بصور ما في الكون تدريجا كل في وقته وح يكون القلم باعتبار
اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار الكتاب المجموع المبين مجموع العقول واما القضاء والقدر فالاول عبارة عن
الكتاب المبين بالمعنى الاول اعني اللوح المحفوظ والثاني عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الثاني فان القضاء لا يقبل
التغير والقدر يقبل والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة والاضافة اه اقول قد عرفت مما حققنا لك
ان التغير في حضورها انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة الى البعض لا بالنسبة اليه تعالى فانها جميعها حاضرة عنده تعالى
دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير في الحضور بالنسبة اليه تعالى عن ذلك لزم التغير فيه البتة تعالى عن ذلك ولا اظنك ان
يكون في مرية من ذلك بواسطة امر مخصوص ينضم اليها وهو المسمى بالتشخص اه اعلم ان المحققين على ان التشخص
كالوجود امر اعتباري عيني زائد في الخارج على الماهية المتشخصة بمعنى انه لا يجعل المهية في الخارج بحيث يصير مبدء

للآثار ومصدراً للاحكام وينتزع منها العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانتزاع
منشأ في الخارج سوى ذلك البعض فكذلك يجعلها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه وينتزع منها
العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون ان يكون لذلك الامر انتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك
الجعل وبهذا ذهب بعضهم الى ان الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغاير بالمفهوم
والاعتبار فما به التشخص ليس الا نفس كون الماهية مرتبطة بجاعلها الحق المتشخص بذاته
ارتباطاً خاصاً بها كما ان ما به الوجود ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته
كذلك واما العوارض المكتنفة بالشخص فليست الا امارات التشخص واما المادة في الماديات
فليست الا معدة للماهية لقبول الارتباط المختلف بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا الماهية المجعولة
المرتبطة بجاعلها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي هي بدون هذا الارتباط
الخاص يجوز اشتراكها بين كثيرين بان يكون لها في الخارج انحاء ارتباطات بالجاعل فمن هذه الحيثية
يكون كلية ومشتركة بين كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بالجاعل بارتباط خاص لا يجوز
ذلك الاشتراك فهي من هذه الجهة يكون جزئياً وشخصاً فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط الخاص
وعدمه فكل ماهية واقعة في الخارج ومرتبطة الى علتها واقعة فيه ليست الا جزئياً حقيقياً
ممتنعاً فرض اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت اولا ولا يكون كلية الا اذا ادركت واعتبرت من حيث
هي وذهب جماعة الى ان التشخص امر موجود في الخارج زائد على الماهية منضم اليها به تصير جزئياً
وشخصاً ونسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وذلك الامر لا ماهية له كلية ليحتاج الى التشخص
آخر واشتراكه بين الشخصين ليس الا في مفهوم عرضي وهكذا قال جماعة في الوجود اذا تمهد هذا

فنقل ان جماعة

فنقل ان جماعة من المتاخرين كالمحقق الدواني وسيد المدققين ومن في طبقتهما زعموا ان تشنيع المتاخرين
على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء
الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه القديم
في مبحث التشخص بعد تقرير مذهب هؤلاء الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي يسمونه
تشخصاً في الماديات يكون مادياً لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية فهذا هو منشأ التشنيع
على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات فهو
منزه عن ذلك ثم قال بعدما تبين ان ليس في الممكنات تشخص لا يكون له حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة
في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقايق اذا ادركت بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت
بالعقل كان صورها كلية فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك
وادراك الواجب يتعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
فاصل كلام الحكماء في نفي التخييل والاحساس عنه تعالى وادراك جميع الموجودات له على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب
العقل انتهى وقال سيد المدققين في حواشيه على هذا الكتاب في ذلك البحث بهذه العبارة ليس التشخص الجسماني
مثلاً الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية ولا تدخل فيه امر
زائد على الماهية النوعية ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك الشخص المذكور بالحس
كان لصورته ما نعاً من فرض الشركة وان ادرك لا بالحس كان لصورته غير مانع عن فرضها وان كان المدرك واحداً
في الصورتين مثلا اذا علمت لمخاطبك علامة بالحس وقلت مثلاً قطرة ماء متقدرة بمقدار كذا في الاين الفلاني

الا بعد ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فيصور ركب
للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد فظهر ان منشأ المنع المذكور هو الادراك
الحسي لا امر في المتصور يحققه نظر وبناء وكذلك تصور الشيء البعيد اذا كان بالحس كان مانعاً من فرض الشركة فيه وان كان
اكثر صفاته بل ماهيته ايضاً مجهولة ح واذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعاً من فرض الشركة فيه وقد لا يكون
مانعاً عن فرضها بحسب نحو الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى بالجزئيات على وجه الكلي اشارة
الى ان علمه تعالى بالجزئي على النحو الثاني ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه شيء من مفهوم الجزئي كما توهم بعض الناس
وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئياً كان او كلياً معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه تعالى بالجزئي
لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب عنه ولا محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول
قد عرفت ان التشخص انما هو بنحو الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التي هي من عوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك النحو من
الارتباط الواقع عند ادراك المرتبط بهذا النحو الخاص من الارتباط ومناط الكلية التي هي ايضاً من عوارض المفهوم انما هو بالادراك
لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة في الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة
الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كانت الصورة الخيالية كانت جزئيات وان كانت بالصورة العقلية الحاكية لنحو الارتباط كان
تكون بصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وجودها وارتباطها بالجاعل كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط
سواء كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يجعل مناط التشنيع على الحكماء نفي العلم
بالجزئيات قولهم بالحصول وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي لا على ما زعمه هؤلاء الجماعة وعلى
تقدير البناء فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات الحادثة كما صرح به المحقق الدواني وهذا
الامر لكونه لا ماهية له لا يمكن تعقله سواء كان مادياً او مجرداً اما على ما ذكرنا فالنفي مختص بالماديات لان في المجردات
والمثال الذي اورده سيد المدققين التحقيق فيه ان علمك به انما يكون جزئياً لادراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب

اذ توهم امتناع حكاية
الصورة العقلية عن نحو
الوقوع الخارجي انما هو في
الماديات م

الاحساس

الاحساس لا لخصوصية الاحساس بل لو امكنك الاطلاع بحضوره بها بدون الاحساس لادركتها جزئية فلو امكن
اطلاعك لمخاطبك ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه ايضاً جزئياً وتمسكه بالشيء البعيد ايضاً باطل اذ قد عرفت
ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج لا بماهيته وساير صفاته مطلقاً
فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشيء في الخارج فجهلنا بماهيته وساير صفاته لا يقدح في كونه ممتنع الاشتراك
فلينا من نفي جميع ذلك وههنا ثلث احتمالات الاول هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان
يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضورياً والآخر حصولياً مع ما فيه يعني فيه ان
كل علم كل واحد منها بالصورة مطابقة فكيف يكون احدهما كلية والآخر جزئية وفيه
ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام
وايضاً كون كل من الصورتين مطابقة لا ينافي كون احدهما كلية والآخر جزئية لجواز كون الشيء الواحد جزئياً
وكلياً باعتبارين لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور يعني اذا كان كل من العلمين حصولياً يلزم لا محالة نفي الحضور
الانكشافي عنه تعالى وقد عرفت ان بذلك يتعلق تكفيرهم فيجوز كون واحد من الصورتين جزئية والآخر
كلية على التقدير التسليم لا يصحح كلامهم من حيث هو متعلق التكفير وهو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون
كونه معلوماً بالذات مناط الجزئية وكونه معلوماً بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك
وان كان بحسب النظر بالثاء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان يقرء بالثاء المثلثة وكشف النون
خلاف الاول يظهر بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني مما ذكرناه اذ كون ذات الشيء معلوماً بالعلم
الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئيات وحقايق والكليات ليست الا مفهومات
ومهيات الحاصلة في الاذهان وصار القسم الثاني هو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الاول الثاني

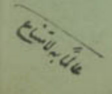
في بطلان (البطلان) لانه اذا كان مناط الكلية هو كون الشيء معلوماً بالعلم الحصولي وكان علمه تعالى على وجه الكلي يلزم
عنه نفي الحضور الانكشافي الذي به تعلق تكفيرهم فكون هذا القسم منشأ الاحتمال الثالث في البطلان انما
هو لاجل عدم مدخليته في تصحيح التاويل المذكور فالمراد بالبطلان ههنا فقط لا الى المشار اليه بقوله مع ما فيه
ايضاً فتدبر لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني اذا لم يكن تفاوت بين الوجود العيني
والمدرك الذهني الا في نحو الادراك على ما هو زعم الاولين لم يلزم عزوب شيء اصلاً وايضاً ذلك ينافي
قولهم في انكشاف العلة الخ ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهم لا يقولون بخصوص ذلك العلم وان اريد
الاعم فلا منافاة فتدبر الا ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد هذا الكلام منه ايضاً صريح في ان المنسوب نفيه
اليهم ليس الا الحضوري العيني وهو كيفية العلم دون كون الشيء من الاشياء معلوماً له تعالى بالذات وقد عرفت
انه لا يصلح متعلقاً للتكفير وايضاً يرد على قوله وهو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجاد ان الحضور
الزمانية اذا لم يكن يتحقق قبل الايجاد وقد تحقق بعد الايجاد فلا شك ان الحضور له والانكشاف عنده حالة
وجودية حقيقية فقد تجدد بالنسبة اليه تعالى امر وجودي فكان قد بقي له تعالى حالة منتظرة وهو محال وقد عرفت
ان ذلك ليس تغيراً في الاضافات والى ان المتجدد له تعالى لو كان علماً فقد تجدد له تعالى علم وهو محال
وان لم يكن علماً لم يلزم من نفيه عليه تعالى اصلاً فلا يصح التكفير فكون التشخص بذاته متحققاً في الاشخاص
المادية يعني به الامر المخصوص الذي ينضم الى الماهية للتشخص وهو المسمى بالتشخص واذا لم يلزم فوجه من تعلق هذا
العلم لم يصح بناء نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك على اعتقادهم اي اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع
تعلق العلم التعقلي الا بما هيته الكلية صح القول بانهم نسبوا اليه نفيه وبذلك يتعلق تكفيرهم قد عرفت
ما فيه مرة بعد مرة وكذا في قوله فلم يكف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك تعلق كفرهم
وكذا في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزماً للتغير وتعلق بذلك كفرهم وذلك لما عرفت ان الاشياء

من هذه الانفاء

من هذه الانفاء ليس نفياً للعلم به تعالى حقيقة ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع الى الآن بان يكون
الآن ظرفاً للحكم لا المحكوم عليه فان الاول هو الذي يوجب تغيراً في الحاكم دون الثاني فقوله وهذا القول كفر صريح ليس
بذاك لانه انما يلزم الكفر لو كان المنفي الوقوع في الآن على ان يكون ظرفاً للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي حذراً
عن لزوم التغير وظاهر انه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير الآخر اعني على تقدير تعلق الظرف بالحكم فهو المنفي
ولا يلزم منه الاحاطة يعني عدم العلم بما في الآن بل انما يلزم عدم كون العلم آنياً او زمانياً ولا محذور في ذلك فعليك
بالتامل الصادق فان المطلب دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فتامل واعلم ان ما نقله المحشي اعني قوله ثم
ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول له احاطة نقل بالمعنى فان الشيخ لم يقل ولم يكن عند
العاقل الاول له احاطة بانه وقع او لم يقع وليس في كلامه في هذا المبحث ذكر العاقل الاول اصلاً فلنسق كلامه
ليتبين فيه امكان كون الجزئي مدركاً على نحو كلي بهذه العبارة اشارة الى ان الاشياء الجزئية قد يعقل كما قد يعقل الكليات
من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب
توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات وذلك غير الادراك
الجزئي الزماني اما الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول
القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولاً له على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتاً الدهر كله وان كان علماً بجزئي وهو ان العاقل لا بين كون القمر في موضع
كذا او بين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت معين من زمان اول الى ليس عقله ذلك الا ثابتاً قبل
كون الكسوف ومعه وبعده ثم قال بعد فصل آه تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علماً زمانياً الى آخر ما نقله المحشي فلا حكم في الفصل السابق ان العاقل الجزئي على النحو الكلي ربما وقع الجزئي ولم يكن

قوله

ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم في الفصل الذي بعده بان علم الواجب بالجزئيات يجب
ان لا يكون على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر يعني
على وجه الكلي الغير المتغير فحصل بمجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول تعالى
احاطة بانه وقع او لم يقع ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول يعني يلزم انه بذلك يتوجه
تكفيرهم لكن في كون ذلك مما ورد على اختيار الشق الاول نظر لان الشق الاول كان ارادة اثبات ادراكها
باعتبار الحضور العيني ما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك الا انه بذلك يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيهه
بان يقال حاصل ما ذكر على اختيار الشق الاول انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل
على انهم لم يثبتوا ذلك وهذا القول بعدم ثبوت ذلك كفرهم صريح فبني الحمد التكفير على عدم
الاثبات الذي هو ما ورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع على ما يرد على الشق الاول هو ما يرد على الشق
الاول مسامحة فتامل وجه عندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بمعلولها حاصل هذا الايراد
هو التدافع بين كلاميهم احدهما كون العلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات
على النحو الجزئي مع كونه تعالى علة لها باعترافهم قال المصنف في شرح الاشارات بعد شرح قول الشيخ
المنقول اعني قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً آه واعلم ان هذه المسئلة
تشبه مسائل الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كلياً لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كلياً وكان
الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم بان يكون عالماً به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون



عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب
الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث العقلية لامتناع تعارض الاحكام فيها
ثم قال فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب
الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها
والمدرك بتلك الادراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعاً للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع
ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني اقول لا يتصور التعارض بين ما يوجبه
المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وبين نفي علم الواجب بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً فان العلم
هناك مطلق وههنا مقيد فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره قدس سره في الصواب ليس غير ما ذكره الشيخ فان المراد
من قول الشيخ علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ليس الا الاحساس الذي ذكره قدس سره وجعله
مناطاً وماخذاً آخر لدفع التدافع فليتامل اذا كان المدرك متعلقاً بزمان او مكان اعلم ان التعلق بالزمان
يكون على وجوه احدها ان يكون تجدد او ضياع الفلك الراسم بحركته للزمان واقعاً بالنسبة لا لذاته سواء كان حدوثه
ووجوده مشروطاً بقطعة معينة من الزمان او لا وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الراسم
زمانية وثانيها ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعاً في اوضاعه وبهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانياً
وثالثها ان يكون حدوثه ووجوده متعلقاً بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع الفلك الراسم لكل
بالقياس لا لذاته او لا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية والتعلق بالمكان يكون بان يكون
اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعاً بالنسبة لا لذاته وبان يكون وجوده لا بد ان يقع في المكان فلا يتصور

يكون وجه وجوده وحدوثه مشروطاً بمكان من الامكنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتاخرة عن وجود الجسم
بخلاف الزمان فانه علة معدة لوجود الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات حادثة او قديمة يكون مكانيته
بالمعنيين بخلاف جسم كرة العالم الجسمانى من حيث هو مجموع فانه لايتصور اختلاف جهات الامكنة واوضاعها
بالنسبة الا اليها فهو مكانى بالمعنى الثانى فقط وليس شئ من المجردات حادثة او قديمة مكانية بشئ من المعنيين
المعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم ان المدرك الزمانى والمكانى انما يكون ادراكه بالآلة الجسمانية لانه ليس من حيث
هو زمانى ومكانى لايمكن ان يكون الا جسماً والجسم من حيث هو جسم ليس من شانه الادراك والا لكان كل جسم
مدركاً بل لابد ان يكون له قوة من شانها الادراك ويكون تلك القوة لامحالة قائمة به او بجزء منه وهذه القوة
هو المراد بالآلة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بالآلة جسمانية لايدرك الا ما هو حاضر فى زمانه او مكانه
لان المدرك لما كان ذا وضع ومكان وجهة وكذا مدركه لابد ان يكون كذلك والزمانيات والمكانيات
مختلفة فى الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك فلا يمكن
ان يكون جسم من الاجسام فى اى مكان كان واى جهة وعلى اى وضع وفى اى زمان حاضراً للجسم الآخر كذلك
بل لابد هناك من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين ليتحقق الحضور الذى به يتحقق الادراك
وذلك ظاهر واما المدرك اذا لم يكن زمانياً ولا مكانياً بل متعالياً عن الزمان والمكان لايكون اختلاف الا
وضاع والجهات والامكنة والازمنة الواقع فى الزمانيات والمكانيات كائناً بالنسبة اليه بل يكون كلها متساوية
بينها وبالنسبة لبعضها الى بعض فلا يتصور لشئ منها قرب بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده غير
غايب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركاً لها دفعة واحدة ومرة غير مستمرة بلا تقدم وتاخر وان كان
قرب بعضها الى بعض او بعده عنه وكذا تقدمه عليه وتاخره عنه ايضاً مدركاً له البتة فاحتفظ بذلك

فعلم فانه يمكن



فانه يمكن محيطاً بالكل علماً بان اى حادث يوجد لكن فيه ان هذا الكلام من المصنف صريح فى ان هذا العلم ثابت له دائماً سواء
كان قبل ايجاد الحوادث او بعده وليس هذا العلم بالصور والا فالحكماء ايضاً قائلون به فيجب ان يكون بانكشاف ذوات الموجودات
عنده تعالى دفعة واحدة بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة اليه تعالى وانما هى لها
فيما بينها كما مر غير مرة فهذا خلاف ما قرره المحشى من ان مذهبه هو انه تعالى انما يعلم الحوادث قبل الايجاد بحصول الصور
فى المبادى العالية وبعدها بانكشاف ذواتها فان قلت قد قال المصنف فى شرح الرسالة بعد الكلام الذى نقله المحشى
المحشى بهذه العبارة فان كل شئ مما مضى او حضر او سيقبل او يوصف بهذه الصفات على اى وجه كان مثبت فى
جوهر عقلى يعبر عنه بالكتاب المبين فهذا الكلام منه يدل على ان مذهبه ان علمه تعالى بجميع الموجودات انما هو بالصور
الحاصلة فى الجوهر العقلى كما هو مختارنا ليس اللطف على ما مر فليس يطابق التحقيق الذى ذكرت على مذهبه قلت
قد تبين لك فى تضاعيف ما مر ان المصنف يقول بكون علمه تعالى بانكشاف ذوات الموجودات على النحو الواقع عنده تعالى
بحيث لا ينبغى ان يرتاب فى ذلك كيف ومخالفته مع الحكماء فى نفى علمه تعالى بالجزئيات وتشنيعه عليهم فى ذلك وشدة
مبالغته فى ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة صريحة فى انه انما خالفهم وشنع عليهم لقولهم
بالعلم الصورى الحصولى ونفيهم العلم الانكشافى الحضورى وهذه مخالفة اخرى وراء المخالفة فى الارتسام فى ذاته تعالى كما مر
والا فهم لاينفون علمه تعالى بالجزئيات اصلاً ورأساً كما قد علمت ذلك مراراً واما تاويل هذا القول منه فيما زعم المحشى
وامثاله فهو انه اشارة الى العلم قبل الايجاد ولكن هذا لايخلو من مؤنة اثبات كون نسبة الزمانيات اليه تعالى نسبة
واحدة بل يا فيه كونه تعالى عالماً بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور اذ يثبت ح قبلية وبعدية بالنسبة
اليه واما عندى فتاويله ان الجوهر العقلى الذى فسر الكتاب المبين به عبارة عن شخص الانسان الكبير الذى هو

العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم الاكبر من حيث المجموع كما صرح به المحققون شخص واحد انما صادر عن
الله تعالى بالابداع وهو من هذه الحيثية جوهر وهو ظاهر وعقلى اذ خلق ابداعاً بلا مادة ومدة مشتمل على اعيان
جميع الموجودات وصورها فهو كتاب يثبت فيه جميع ما صدر عن البارى تعالى بواسطة او بدونها من الازل
الى الابد وتفسير المصنف الكتاب المبين قبل هذا القول به فسر الوجود يؤيد هذا القول التاويل كما لايخفى وبالجملة
فهذا الكلام الذى نقله المحشى من المصنف فى شرح رسالة العلم يخالف الظاهر من ساير كلماته كما اشرنا اليه ملتبس
فان قلت منشأ هذا الاضطراب وقع فى كلام الحكماء ايضاً فان الكلام الذى نقله الشارح منهم فى هذا المقام بعينه
هو الذى ذكره المصنف فى شرح رسالة العلم ومؤداه كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم
غير قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشياء حاضرة له تعالى دفعة واحدة فيكون عالماً بها بذواتها لا بصور
زائدة عليها مع انهم مصرحون بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق الى ان الظاهر انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة
على السوية بالنسبة اليه تعالى فى الشهود العلمى الارتسامى او فى الوجود العينى لكن بمعنى انه لايمكن ان يحصل لشئ من
الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه تعالى لا بمعنى حصول الحضور العينى ولكن دفعة كما ذهبنا اليه فان الظاهر
انهم يتحاشون عن حضور المادى عند المجرد والزمانى عند غير الزمانى على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ فى الشفا فيما
سبق ولو قالوا بكون شئ من الزمانيات والماديات حاضراً عنده تعالى لزمهم بمقتضى ذلك القول كون
جميع الاشياء حاضراً عنده دفعة واحدة وكون علمه تعالى بها بهذا الحضور فكان مخالفاً لما قرروه من العلم الصورى
واما المصنف فلما قال بحضور الزمانيات فى اوقات وجوداتها عنده تعالى بحسب الوجود العينى لزمه ان لايكون فرقا

بين قبل الوجود

بين قبل الوجود وعنده وبعده بمقتضى الكلام المذكور فلا ينبغى يكون علمه تعالى بها قبل ازمنة وجوداتها بالصور
الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها بنفس ذواتها حيث لايتصور هناك قبل وبعد فالاولى ان يكون
يحمل مذهب المصنف على التفصيل لكن لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعم المحشى بل باعتبار المعلولات القريبة
اعنى المجردات وغير الزمانيات والمعلولات البعيدة اعنى الماديات والزمانيات على ما يشعر به كلامه فى شرح
رسالة العلم كما نقلناه فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة وكلامه الذى نقله من شرح الاشارات المحشى
من تقييده المعلول بالذاتية فى قوله فان المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان
يحل فيه فان المراد بها المبادى العالية المجردة عن المواد وح يزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا
الكلام الذى نقله المحشى من شرح رسالة العلم هنا ما هو المراد من كلام الحكماء الذى نقله الشارح من الوجهين المذكورين
ويصير حاصل مذهب المصنف على هذا التفصيل كون علمه تعالى بالمعلولات لذاته والمجردات بحضور ذواتها بانفسها
وبالزمانيات والماديات بحصول صورها فى المعلولات القريبة مطلقاً اعنى قبل وجوداتها وبعدها حيث
لايتصور هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوافق بين جميع كلماته الا انه يبقى تشنيعه على الحكماء فى نفيهم
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئى بلا طائل بل ينعكس عليه فتامل ثم ذكر تحقيقاً فقال ان قال بعد ذكر التحقيق
فانه مهد اولاً مقدمة حقق فيها ما حاصله ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها واما ان يكون بحسب تعددها
مع اشتراكها فى حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة الا يوجد معاً او يكون قارة
يوجد معاً والاول من هذين القسمين لايمكن ان يوجد الا مع زمان او فى زمان والثانى لايمكن ان يوجد الا فى مكان
او مع مكان فالطبايع المعقولة اذا حصلت فى الشئ صارت كثيرة يكون الاسباب الاول لتعيين الشئ ومشخصها

بل الى الزمان كالحركات او المكان كما في الاجسام او كليهما كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة بحسب نوع من
الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا تعلق بهما ينفر العقل عن اسناده اليهما الى آخر ما ذكرنا هناك
ثم ذكر الكلام الذي ذكره المحشي قدس سره بل بدل الحكم المدرك الاول ان الماضي ليس بموجود في الحال
انما لا يمكن ان يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال لان معناه ان الماضي غير موجود في زمان هو ظرف وجوده
في حالة الحكم اذ الحال هو زمان وجود الحاكم في حال الحكم فاذا لم يكن وجود الحاكم مقارنا لزمان من الازمنة ولا واقعا
فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجوده حال الحكم ولكن يحكم بدله بان الماضي
اي ما هو ماض بالنسبة الى موجود واقع في زمان بعد زمان ذلك الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان البعد
الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يعزب عن علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض
بالقياس اليه ولا كون الحال حالا بالنسبة الى ما هو حال بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائبا عما هو حال
ولا كونه غير حاضر عنده ما فليكن ذلك في ذكر منك يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا
في غير ذلك الزمان الخ فلا يكون الماضي اي الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان
بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان قبل
ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي مضى زمانه والشيء الذي سيأتي زمانه ولو كان
المراد بهما نفس الزمانين يصح ايضا اذ كل منهما زمان لو وجد نفسه ايضا كما تقرر في موضعه والاظهر ان يقول
يحكم هو بان ما هو موجود في زمان يكون ماضيا بالنسبة الى زمان الخ بعده ليس موجودا في ذلك الزمان
المسمى بالحال لتطابق البدل وهو ما يدل منه صريحا فتدبر ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم

وذلك لان

وذلك لان الآن عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك فرع كون الحاكم زمانيا
او موجود هناك او معدوم وذلك لان هناك اشارة الى مكان يكون بعيدا عن مكان الحاكم حالة الحكم كما ان
هنا اشارة الى مكان مقارن لمكان الحاكم وكل ذلك يقتضي كون الحاكم مكانيا بل هو يحكم بدل الحكم بان الشيء موجود
هناك بانه موجود في مكان مفروض البعد عن مكان الخ او حاضر او غائب اذ الحضور او الغيبة الزمانيين
او المكانيين بالقياس الى الحاكم وذلك اعني عدم الحكم بانه حاضر او غائب بالمعنى المذكور لاستلزامه كون الحكم زمانيا
او مكانيا وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات بحيث لا يختص بزمان او
بمكان او بالحضور او بالغيبة وامثال ذلك هو معنى العلم بها على الوجه الكلي اي على الوجه الذي به يكون العلم
بالكلي فان العلم بالكلي يكون من هذا القبيل اعني غير مختص بشيء من الامور المذكورة كما صرح به المص في شرح الرسالة
في التحقيق الذي ذكره قبل كلام المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما اي بالزمان والمكان
وينفر العقل عن اسناده اليهما كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى توجد واين توجد او كون الخمسة
نصف العشرة في اي زمان يكون وفي اي بلدة يكون بل اذا تعين تخصص منهما كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة
فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما اما اولا فبان فيه اعترافا بان بعض معلولاته كالجزئيات المتشخصة على وجه
اي على وجه يكون به مشارا اليها بهنا وهناك وهو كونها مشارا اليها بالاشارة الحسية وكان الغرض تعميم ان المنفي
في قول المص او موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى ما هو منطبق في كونه زمانيا ومكانيا
الذي به يتحقق كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد نفي كونه مشارا اليه بالنسبة اليه
الى الحاكم المتعالي عن الزمان والمكان وكذا قد يتوهم من نفي الحضور والغيبة نفيهما بالقياس الى الكل او زمانه الخ
وليس كذلك كما عرفت ان يعلم الجزئيات بالكلية اي دفعة واحدة بحيث لا ينفك علمه بالبعض عن العلم بالآخر وهذا

اخص من كونه بحيث لا يعزب عن علمه شيء كما ذكره المحشي فلا يستفاد منه التفسير بما ذكرناه اولا لان نسبة الزمانيات
الى الزمان بالمعية في الوجود اي النسبة بكونها باعتبار وجوده فيه اتم من ان يكون منطبقة عليه او لا فخصص تلك النسبة بالا
نطباق عليه فقط والا لم يكن الآحاد التي في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا فيه اولا انه ليس في الاجسام
جسم لا يعرض له التغير اصلا ولو كان في الوضع وثانيا انه على تقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى
الثاني من المعاني التي ذكرنا للزماني ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق ان نسبة الزمانيات الى الزمان يكفي بالانطباق
عليه بوجه من الوجوه اما بحسب الذات واما باعتبار وصف من الاوصاف يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود مع ما علمت
ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكفي بحسب المعية ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البري عن التغير يجوز ان ينسب
الى الزمان نسبة المعية [illegible] لا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة وذلك لان ذلك المجرد يجوز ان
ينسب في كل زمان معين كهذا اليوم مثلا الى ذلك الزمان المعين بكونه معه في الوجود فظاهر ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى
هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود معه ايضا ليست على السواء والجواب انه يصدق على المجرد في هذا اليوم
انه موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفا للصدق لا ظرفا للمجرد اذ لا تعلق لهذا المجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة
اليه اصلا سوى كونه معه في اصل الوجود وكما انه موجود معه مع هذا اليوم في اصل الوجود كذلك موجود مع
ساير الازمنة في اصل الوجود وكما انه يصدق في هذا اليوم انه موجود مع هذا اليوم في اصل
الوجود كذلك يصدق في هذا اليوم انه موجود مع ساير الازمنة في اصل الوجود فظهر ان نسبة جميع
الازمنة الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك لاختصاص
وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم كما لا دليل فانه في اليوم لكونه
معه في الوجود هذه النسبة اعني كونه معه في الوجود في اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة عليها
ليست [illegible]

وان ينفي وجوده

لا بل كون وجوده حادثا فيه ولنسبة الفلك مع اليوم ليست ايضا معية في اصل الوجود فقط ولا معية الحادث
مع اليوم اعني حدوث وجوده فيه بل ان كان الفلك هو الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كونه موضوعا
للاوضاع المخصوصة التي تجددها كان راسما لهذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كون
تجدد الاوضاع المخصوصة للفلك الراسم لهذا التجدد المخصوص بهذا اليوم واقعا بالنسبة اليه ولا شك ان كلا من
النسبتين نسبتان زائدتان على المعية في اصل الوجود التي تكفي المجرد بالنسبة الى اليوم ولكل واحدة منها غير النسبة
التي يكفي لاحد الفلكين مع يوم آخر بالتقدم او التأخر اللتين هما من خواص اجزاء الزمان فنسبة الفلك الى يوم
غير نسبته الى يوم آخر مغايرة بالشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه لكونهما غير قارتين كما في نسبة المجرد الى اليوم
فانها لكونها معية في اصل الوجود ايضا فكون الفلك اليوم في اليوم ليس مجرد معيته معه في الوجود بل خصوصية زائدة
ليست غير نسبته الى يوم آخر لكونها معية في اصل الوجود
عليهما عليها التي لا يمكن ان يتحقق في الغد وعدم كونه اليوم في الغد انما هو لفقدان النسبة التي له مع الغد لا لفقدان
نفس الغد بحسب النسبة في اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم لا بالقياس الى المعية في اصل
الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن زائدة على المعية في اصل الوجود فكما انه يكون اليوم في اليوم بمعنى معيته
معه في اصل الوجود يكون اليوم في الغد ايضا بهذا المعنى اعني المعية معه مع الغد في اصل الوجود اذ النسبة
في اصل الوجود من غير خصوصية زائدة لا يمكن ان يختلف في كونها نسبة كذلك فظهر جميع ذلك غير مسلم
الى آخره اقول خارج عما فيه التوجيه اذ المص في صدد منع لزوم المحذور على تقدير علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة
فمنعه غير موجه ومع ذلك فقد عرفت بما يمكنك به دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء
الزمان نسبة واحدة لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتها اليه والمانع ليس منحصرا في كون
الاشارة حسية بل ما ذكرناه مانع ايضا واما قوله لكنه ايضا لا يحكم الخ فلا يخفى ما فيه اذ نظر اشارة المجرد بهناك
الى مكان قريب الامكانة اشارتنا بهناك الى مكان قريب من مكاننا لان مكانه بل اشارتنا الى مكان قريب

من مكانه نظراً شارة الامكان قريب من مكانها ممدود واما جواز اشارة المجرد الى المكان اشارة عقلية فلا
يمنعه احد اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بما قد عرفت ان منشأ توهم
الاعتراف بما هو وعنده ذلك يتضح ان هذا النظر كما لا يخفى قوله الا بامر الصور فقط وفي بعض النسخ الا بالتصور
فقط اى الا بالصور الكلية المنحصرة كل منها في شخص على ما هو مذهب الحكماء وليس المراد التصور المقابل للتصديق
قوله بين جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته اراد بحضور كل في وقته ان
يكون في وقته ظرفاً للحضور اى كل منها حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك وليعلم ان المعية التي في الحضور
انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين وهذا ليس مراد المصنف لانه اذا كان حضور كل في وقته
لا دائماً لم يكن الاستواء بنسبة الازمنة اليه معنى بل مراده ان كلاً منها في وقته حاضر عنده تعالى ازلاً وابداً الا
نسبة جميع الازمنة اليه تعالى وعلى هذا الكل في وقته ظرف للحضور وفائدته ان كل شيء مع كونه في وقته حاضرة عنده
دائماً وقد عرفت مما مر غير مرة من انه الحق وقد عرفت ايضاً اندفاع هذا النظر عند مما مر آنفاً قوله واما اندفاع النظر
الثالث فقد عرفت اندفاعه بما ذكرناه واما ما ذكره المحشي في دفعه فمبني على تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة
اليه تعالى وتأويل كلام المصنف الا بتوجيه كما في دفعه النظر الثاني وذلك تأويل الكل بزمان مخصوص
للمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصاً به ليس قبله ولا بعده وكتمام مدة عمر احد منا مثلاً بالنسبة اليه تعالى فيراد
المنفي هو الحكم الواقع في الآن باعتبار اختصاص المتكلم به بالمعنى المذكور ووجوده تعالى ليس مختصاً بزمان دون
زمان فيصح ذلك النفي منه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع في الآن مطلقاً بدون اختصاص بالمتكلم قوله
انه لم يحكم على شيء بانه موجود في الآن وجوده او معدوم الى في الآن وجود المتكلم بالمعنى المذكور قوله بعض الازمنة
ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بمعنى ماض بالنسبة الى تمام مدة وجوده او مستقبل كذلك او حال بمعنى
زمان مختص بوجوده بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده وهو الآن مع تسليم عدم استواء

جميع الازمنة

جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى كما عرفت ان كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام اصلاً فتأمل قوله لا يتغير بالمقصد
كيف لا يتغير بالمقصد والحال ان المقصد هو انه ليس علمه تعالى كعلمنا لا بجزئيات وجوده ليس كوجودنا فيتغير بل بما سبقه
ما عرفت قوله بحث من وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون بكل في العلم الحضوري الا بشكل فقد عرفت انهم ليسوا قائلين
بالعلم الحضوري وان اريد انهم قائلون بذلك في العلم الحصولي الصوري فيرد ان ذلك لا يدفع الحكم التكفير عنهم لما عرفت من ان
تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضوري وثانيهما ان بعض كلماتهم مصرحة بكون علمه تعالى بالجزئيات بصور كلية منحصرة كل منها في فرد كما
ذكرناه سابقاً قوله وحمل المتأخرين من تكلف لا يخفى انه يرد على هذا ايضاً ما اورده على توجيه المصنف من الوجهين مع امرين
آخرين احدهما ما سيذكره بعد من حمل العبارة عليه فان الانتقال من وجه كلي او الوجه الكلي الا وجه شبيه بالكلي من قبيل الانتقال
من اللفظ الى معنى لا دلالة له عليه باحدى الدلالات وانما يمكن الانتقال لو كانت العبارة على وجه الكلي او على وجه كلي على
سبيل الاضافة دون التوصيف وثانيهما انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي وظاهر كلام المصنف لوقوع التغير في علمه بالجزئيات والاول
من هذين الوجهين اطلق عليه التكلف دون توجيه المصنف فان حمل العبارة على توجيه المصنف وان كان ايضاً لا يخلو عن بعد الا انه صحيح
لامكان ان يكون المراد بوجه كلي او بالوجه الكلي المنسوب الى الكل بخلاف هذا التوجيه الا انه يرد ان اطلاق التكلف على هذا الوجه
ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق اذا امكن مع البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلاً لما عرفت وقوله ولا يخفى ما فيه يمكن ان يكون اشارة
الى مجموع الوجهين المورد على توجيه المصنف مع الثاني من التوجيهين جهين الذين ذكرناهما ويمكن ايضاً ان يكون اشارة الى الوجه
الآخر فقط ويمكن قد يكون اكتفى عن الوجهين السابقين لظهوران يكون اشارة الى المجموع الاربعة او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه
على التكلف ايضاً كما ذكرنا قوله كان حضورها باعتبار الحضور الوجود العيني مختصاً بتلك الازمنة هذا انما يصح على فرض دون ما حققناه

لصدورها قوله لم يذهب الا مذهب الاشعري القائلين بالحكم النفسي في الواجب تعالى بخلاف غيرهم القائلين بمعنى ان جريان الاوصاف
الثلثة بهذا التفسير عند غير الاشعري لا يتصور بالنسبة اليه تعالى حتى يحتاج الى نفيه وان اريد مطلق الحكم الحادث او المطلق
الكلي في ضمن هذا الفرد فلا يدل على المطلق الذي هو نفي جريان الاوصاف المذكورة بالنسبة اليه تعالى مطلقاً قوله واما جريانها
بهما باعتبار الافعال الحالية والصفات الاعتبارية اى افعاله تعالى العلم ايضاً بالزمان كما لا يخفى على الخبير بالسعنا وكذا جريانها
الاعتبارية من حيث انها صفات له تعالى قوله كان علمه بذوات الجزئيات باعتبار الوجود العيني او متعلقه باعتبار الوجه
العيني فهذا الطرف ليس خبر الكان بل حال عن ذوات الجزئيات فانه معقول به بواسطة حرف الجر وخبر كان
هو قوله من حيث دخول الزمان وقوله بحسب الاوصاف الثلثة الظاهر اوصافه تذكير الضمير لكن كنه راجعاً الى الزمان
فتأنيثهما باعتبار التعبير عنه بالازمنة في قوله الواقعة في ازمنتها قوله بحيث لا خفاء فيه فاتمم تلك فقد عرفت ان علمه تعالى
بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا العلم لا محالة قوله
فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم نفي ما ويدل كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى في اوقاتها بكونه تعالى بحيث يحضر
عنده جميع الجزئيات الخارجية كل في وقته لا يناسب مقتضى عباراتهم فان هذا التاويل انما هو مبني على تسليم التغير في الحضورات
الحادثة الزمانية وعباراتهم صريحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم فاى صريح في هذه الى تسمية انه ان
اريد بقولهم بل جميع حاضرة عنده في اوقاتها هو عدم التغير في الحضورات الحادثة الزمانية بالنسبة اليه تعالى ففيه ان
علمه تعالى انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات الزمانية
وان اريد عدم التغير في كونه تعالى بحيث يحضر عنده الجزئيات كل في وقته لا عدم التغير في الحضورات الزمانية
ففيه ان عدم التغير في كونه بحيث كذا ليس عدم التغير في علمه بالجزئيات اذ الكون المذكور ليس هو العلم التفصيلي

بالجزئيات مع كونهم

بالجزئيات مع كونهم مصرحين بنفي التغير في علمه تعالى بالجزئيات حيث كان مقتضى عباراتهم نفي الحضور في الحادث الزمانية وتأويل
كون الجزئيات حاضرة عنده بكونه بحيث يحضر عنده كل في وقته المستلزم لتغير في الحضورات الزمانية لا يناسب مقتضى
عباراتهم الذي هو نفي التغير في الحضورات الزمانية فتأمل قوله فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم
يعني ان علمه الاجمالي القديم لما اقتضى تغير المتغيرات وتجددها في اوقات وجوداتها المختلفة بحسب المصالح وتأدية
الاسباب المؤدية اليها وكان علمه التفصيلي بها عين ذواتها المتجددة المتغيرة لتجدد ذلك العلم الذي هو عينها فلو لم يتجدد
ذلك العلم وذلك ما عدم تجدد المعلومات يلزم التغير في علمه القديم المقتضي لتجدد تلك المعلومات وهو محال فظهر ان امتناع
التجدد والتغير في علمه القديم هو المستلزم لتجدد علمه تعالى بالمتجددات وهذا كما ترى امر غريب لا يخفى عليك مما ذكرنا غير مرة
ان علمه القديم انما يقتضي تجدد المجددات فيما بينها لا بالنسبة اليه تعالى وعلم التفصيلي انما هو عين المتجددات من انتسابها اليه
وحضورها لديه تعالى وهي بتلك الحيثية غير متجددة اصلاً فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة وكون علمه تعالى بها
عين وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمه تعالى بها من حيث هو علمه بها وهذا اغرب قوله والحق ما قاله بعضهم لا جبر
ولا تفويض هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت عليهم السلام وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقاً
لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه اصلاً والتفويض هو ان يكون العبد مستقلاً فيه بلا مدخلية من الله تعالى اصلاً والامر بين
الامرين هو كون الفعل واقعاً بقدرة العبد واختياره وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى ولنا في تفصيله
تحقيق ليس ههنا موضع ذكره قوله بالقياس الى الآحاد اى بالقياس الى واحد واحد منها منفرداً في سلسلة الاسباب

بتعين الجبر والتفويض

مقطوع النظر عما تقدم منهما واما بالقياس الى الكل اي المجموع ما في سلسلة الاسباب والضمير في قوله لا اختياره راجع
الى الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول اي اختيارنا للفعل وقوله باعتبارين اي الوجوب باعتبار القياس الى الكل
والامكان باعتبار القياس الى كل واحد فقط قوله اعني الى الفاعل القريب منه قوله بل يسمى عالما وقادرا الا انه وهب
العلم للعلماء اقول والله اعلم المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما على واحد منا انما هو باعتبار قيام
مبدأ الاشتقاق فيهما اعني العلم والقدرة عليه واطلاقهما عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شيء عليه تعالى بل انما
اطلقوا لفظ العالم عليه تعالى من حيث وجدوا انه تعالى هو الذي وهب العلم للعلماء وافاضه عليهم والمفيد لغيره
كمالا لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك الكمال فحكموا عليه تعالى بانه عالم لا بمعنى ذلك وعدم كون شيء عاريا عن كمال لا يجب ان يكون
بقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه علم ذاته وفي الواجب جل شانه انما هو كذلك وهكذا الحال في ساير صفاته الكمالية
قوله كلما ميزتموه باوهامكم او بعقولكم لكم وانما قال في اوهامكم لكونها وهما بينة غالبا او لان العقول وان كانت في ادراك
ما سواه تعالى كاملة بالصحة لكن الى كنه الاشياء الحقايق وحقايق الامور على ما هي عليه لكنها فيما يتعلق بذاته وصفاته تعالى
في حكم الاوهام حيث لا يمكن ان يبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع فتلك العقول بالنسبة
اليه تعالى وقوله في ادق معانيه حال عن الضمير المنصوب المفعول في ميزتموه اي حال كون المميز كائنا في ادق معانيه يعني وان
دققتم في تمييزه غاية التدقيق وجردتموه كمال التجريد عن شوايب التشبيه فهو مع ذلك ليس لايقا بجلاله تعالى بل انه هو الا
مصنوع مثلكم راجع اليكم غير حري بان ينسب الى جلال قدسه تعالى قوله والباري تعالى واهب الحيوة اي وهكذا شان
اتصافه تعالى بصفة الحيوة فانه راجع الى انه مفيض الحيوة على الاحياء ومقدر الموت لكل ذي حيوة قوله ولعل النمل
الصغار تتميز لطيف لم تعرضنا بالقياس اليه تعالى واثباتنا له صفاتنا الكمالية وفيه شهادة بقول المص ان العقلاء قصدوا

وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض قوله زبانيا في الصحاح زبانيا العقرب قرناها قوله اذا كان فاعليته الفاعلية
للفعل وعلته بذاته نفس ذات الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه اي لم يمكن امكانا وقوعيا فانه المعتبر
في مفهوم القدرة كما مر وان امكن امكانا ذاتيا قوله لانه الممكن مقابله يعني ان ذاته اقتضت بمشيته وارادة هي عين
ذاته تعالى ترجيح كل ما هو الممكن والاصلح بالنسبة الى نظام الكل من طرفي الممكن الفعل اعني وجوده وعدمه فاذا صار وجود
زيد مثلا اصلح من عدمه اقتضى ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا لا لخصوصية كونه وجود زيد مثلا ولم يرجح عدمه لكونه
اشرف او مقابلا لما هو اصلح لا لخصوصية كونه عدما وكذا اذا صار عدمه اصلح اقتضاه لكمالاته آه فامتناع صدور عدمه
الذي هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بسبب عارض هو كونه خيرا لا لامر ذاته فلا ينافي الامكان الوقوعي الرافع
لجواز صيرورة ما هو خير وصلاح في وقت شرا وفسادا في وقت آخر آه هذا والظاهر في التحقيق عدم كون شيء من المعدومات
خيرا وصلاحا بالذات او كونه شرا وفسادا بالذات بل كل ما هو خير فانما خير بالقياس الى نظام الكل وكل ما هو شر
فانما هو كذلك وينحصر الخير بالذات في الواجب الوجود بالذات والشر بالذات في الممتنع الوجود بالذات والمنكشف
ان مشيته تعالى بالذات انما هو لذاته تعالى فقط لا لشيء آه فتدبر فتفطن قوله وليس قبله زمان فان قلت هذا المعنى
عدم وجود وقت مشترك وقت الايجاد وجعله المص في بحث حدوث الاجسام موجبا لتخصيص الايجاد بوقت الحدوث
حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فكيف فما بال الخيام حيث جعله موجبا لعدم المخصص قلت
اراد الخيام بالزمان الزمان المتقضي الذي هو في الخارج الحسي الذي لا يخرج منه صلاحية لتخصيص الايجاد به عند الحكماء الا الزمان
الموهوم الذي ليس له تحقق الا في الخارج بل انه كنفس وهمية محضة ليس لشيء منها صلاحية التخصيص اصلا لكونه
معدوما في الخارج مع امكان وقوع الايجاد في كل جزء منه كما هو راي المتكلمين وقد حققنا في حواشينا المعلقة على مبحث

بمواضع من هذا الكتاب ان مراد المص بالوقت المتقضي هو الوقت مطلقا اعم من ان يكون موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل
الايجاد وهميا ايضا يصلح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد في وقت الحدوث ههنا الى المخصص ثم ان جواب الخيام عن
سؤال الغزالي بان تلك الامور مقتضى مقتضيات النظام الاعلى صحيح في ان الحكماء ليسوا قائلين بالايجاب الذي نسبوه
اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب بل لم يكن ذلك السوال واردا عليهم اصلا فتفطن قوله فيندفع بالتخصيص
اي تخصيص القول بامتناع الترجيح بلا مرجح فانهم يخصصون امتناع الترجيح بلا مرجح بما لم يكن الترجيح ناشيا من مرجح ذات ارادة واما
اذا كان فلا امتناع فيه عندهم قوله وكلام الشهرستاني في غاية السقوط لانه نظر الى ظاهر الكلام اعني كون الارادة غير
زائدة على الداعي فان مفهوم الداعي اعم من ان يكون عينا او غيرا بل بعد الظهر بحسب العرف ما يكون غيرا وغفل عما هو مذهب
المص وغيره من المحققين من كون الداعي عين ذاته تعالى فوقع فيما وقع قال المص قدس سره النقل دل على اتصافه بالادراك
اعلم ان المراد من الادراك في عبارة المص هو المطلق المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مطلقا ولا العلم بالمحسوسات باي
طريق كان لان جميع ذلك مما ثبت بالادلة السابقة بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو محسوس الذي اذا كان
صادرا عنا يسمى احساسا وهذا النحو اي هذا النحو من الادراك له تعالى لم يثبت بما ذكره المص سابقا من ادلة العلم بل بما يدعى
عدم امكان اثباته بالدليل العقلي والعلم الحضوري انما شامل له بجميع الاشياء وان كان شبيها بهذا النحو من الادراك
المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس احساسا حقيقة ولهذا اجزم المص بان ثبوت هذا النحو من الادراك هو السمع فحصر
طريق اثباته على السمع ولبيد واضح على ان المراد به ليس شيئا من معاني العلم المذكور بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس
فما صدر كلامه ان السمع دل على ان له احساسا فان النصوص متظافرة متواترة على كونه سميعا بصيرا والسمع
حقيقة ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات الا ان ذلك الاحساس فينا لا يمكن الا

بالة جسمانية دل العقل على استحالتها عليه تعالى فيجب بمقتضى النصوص مطلقا اثبات الاحساس له تعالى وبمقتضى
العقل نفي كونه بالة و الظاهر ان السمع والبصر حقيقيان في الادراك المخصوص مطلقا اعم من ان يكون حصولها بالة
او بدونها ولو فرضنا كون الحصول بالة معتبرا في معناهما الحقيقي فلا شك ان المعنى المذكور اعني الادراك المخصوص
بلا الة اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي وهو ممكن في حقه تعالى اذ كون الالة شرطا في حصوله مطلقا ممنوع والتحقيق ان ذلك
الادراك ثابت له تعالى في جميع انواع المحسوسات وذلك عين العلم الحضوري بها الا ان السمع ورد في خصوص السمع والبصر
لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما بلا مباشرة بخلاف ساير الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان تاويل
السمع والبصر بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح وان هو المشهور بين طلاب اصحابنا
من كون ذلك مذهب اصحابنا ليس تسليما المص موضع تامل بل الحق انهما صفتان زائدتان على العلم كما هو مذهب المعتزلة
في كلام المص المنقول عن شرح رسالة العلم اعني قوله عبر بهما عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم مطلقا بل مراده
انما هو الادراك الاحساسي كما يدل عليه آه مما كلامه المنقول اعني قوله على النحو الذي ندركهما بالحواس وكلام المحشي صريح في ان
المراد بهما هو العلم الحضوري وهو محل نظر فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري والاحساس قلت ما بين العلم
الحصولي والحضوري وهو التفاوت بالشدة والضعف في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها حضوري وكذا
علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحدة منها ابصار لم يشك العقل وان الانكشاف ح يكون اتم
تلبسا بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشأة نعم يمكن بان يتبدل له نشأة وخصوصيته اخرى يكون فيها ادراكها العقلي
الجلي الحسي والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات والمهيات وبين العلم بالمحسوسات
والجزئيات فان الاحساس بالمعقول لو فرض تعلقه لم يكن اتم من العلم به لكن الاحساس في المحسوسات اتم من العلم بها وايضا اقول
العلم الحضوري انما كان اتم من الحصولي لان الاول يستلزم انكشاف وجودها وحقيقتها والثاني انكشاف مهيتها فحسب ذلك

ان الخصوصية في الوجود الحسي ازيد منها في الوجود العقلي لان الخصوصية في العقليات اما عن ذواتها او من لوازمها بخلافها في
المحسوسات والعلم باصل الوجود دون العلم بالخصوصية اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي هو المراد به
هو الانكشاف الخصوصيات الزائدة على اصل الوجود قوله اذ التخصيص لا ينافي عموم عبارة المتن قد عرفت
ان التخصيص هو ثبوت الادراك المسمى بالاحساس بلا آلة له تعالى في جميع المحسوسات لكنه بدليل العقل واما النقل
فلا يدل الا على ثبوت السمع والبصر والمصنف لم يسند هذا الادراك الا العقل فقط وجب حمله على السمع والبصر فظهر
ان هذا التخصيص انما هو مقتضى عبارة المتن فان قلت النقل كما دل على ثبوت الادراك الذي هو جنس لانواع
الاحساس كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وغير ذلك من الظواهر القرآنية وغيرها قلت
لما ورد النقل على ثبوت مطلق الادراك وورد ايضا على ثبوت نوعين معينين منه بخصوصهما ولم يرد على ثبوت
نوع آخر غيرهما بخصوصه امكن حمل المطلق على المقيد فلا دليل فيه على ثبوت غيرهما من انواع الادراك وايضا
هو الثبوت من النقل فقط وليس جنس الادراك لك فتامل قوله لما كان معنى الحس فيه تعالى هو الادراك
ان اريد بالادراك السمع والبصر او معنى يشملهما بمعنى الحس الحس فيه ذلك تم بلا هو اول المسئلة وان اريد منه
مطلق الادراك تم لكن الملازمة ممنوعة فتدبر قوله وايضا هذا الدليل في كون ما ذكره حاصل هذا الدليل نظر اذ مبنا
هذا الدليل انما هو على مقدمتين احديهما كون صحته تعالى يقتضي صحة السمع والبصر والثاني كون كل ما يصح له تعالى
واجب الحصول له بالفعل وما ذكره من الحاصل هو ان كمال الحيوة يقتضي حصول السمع والبصر بالفعل فاين ذاك من هذا ويمكن ان
يجاب بان كمال الحيوة هو كونها حيوة واجب الوجود تعالى بل كونها عينه تعالى فلما كانت الحيوة الكاملة عين واجب
الوجود تعالى وكان الواجب كل ما يصح له يجب بالفعل كانت الحيوة الكاملة كل ما يصح لها يجب بالفعل وظهر ان السمع والبصر

يصح ثبوتهما

يصح ثبوتهما لها فيجب ثبوتهما فظهر ان كمال الحيوة يقتضي السمع والبصر بالفعل فتقرير الدليل على هذا الحاصل هو ان واجب الوجود
كامل وكل كامل الحيوة سميع بصير فهو تعالى سميع بصير فتبصر قوله قلت استعمال الالفاظ لا يكفي هذا الجواب يجعل المسئلة
لفظية محضة والحق ان اثبات هذه المعاني بمعنى العلم الحضوري يمكن بالفعل لكن قد عرفت ان مراد المصنف ليس الا مدار زائد
عليه واثبات هذا الامر الزائد على العلم الحضوري المسمى بالادراك الاحساس له تعالى انما يمكن للعقل لو كان له سبيل الا كونه بلا آلة
لزمه بدون كشف الشرع عنه والظاهر انه لا سبيل للعقل الى ادراك امثال ذلك على سبيل الاستقلال فتفطن قوله وما قال السيد الدقيقين
من انه له هذا هو التحقيق وهو الموافق لما ذكرنا فانه ظاهر في كونهما زائدين على العلم الحضوري ايضا لكن لا يكفي فتصور المحشي لهذا الكلام
ليس على وجهه لزعم ان مراده انما هو العلم الحضوري فقط كما زعم كون مراد المصنف ذلك ايضا ولذا اورد عليه من انه خلاف ما قرره من كون
منبع الشركة انما هو نحو الادراك الحسي فلا يرد على ما اورده فان السمع والبصر على تحقيقه هذا على ما هو مراده في حقه تعالى ادراكان
حسيان لكن بلا آلة فلا منافات بينه وبين كون منشأ منبع الشركة هو الادراك الحسي على انه من قال بكون منشأ الكلية والجزئية
نحو الادراك لا يفرق بين الاحساس والعلم الحضوري بالنسبة الى اعيان الموجودات في كونها منشأ للجزئية ومنشأ للكلية
انما هو الادراك المختلط بالصورة فقط لكن ذلك غلط عبد الله تعالى قوله وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين غرض القايل
هو تاكيد القول بكون السمع والبصر زائدين على العلم وحاصله انه لو كان المراد بهما على هو العلم لم يكن وجه بعد ثبوت كونه تعالى عليما جزئيا
على هذه الكثرة المتكثرة المتاكدة المتادية لكونها متغايرين للعلم ومع التعرض لهما لا وجه لتخصيصهما بالتعرض وارجاعهما الى العلم
مع امكان ذلك في ساير الحواس وما من كونهما الطف الحواس ام خطابي لا دخل له في المقامات العلمية وايضا ليس الكلام
في اطلاق الالفاظ بل الكلام في الاتصاف بالصفات فتامل فقوله ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون

سائر الصفات والتعرض لهما مع امكان ذلك الارجاع فيهما ايضا وكذا الكلام في قوله فالباعث على تخصيص هذين الادراكين
بالرجوع الى العلم فتدبر قوله وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك ولعل الباعث له على ذلك زعمه ان الادراك
الاحساسي لا يمكن بدون الآلة مع ان ذلك ايضا بناء في طريقته ان امثال ذلك اسباب عادية لا يمتنع تخلف المسببات عنها او
الباعث عدم كونه قابلا بالعلم الحضوري فتامل قوله كما قرره هذا القايل حيث قال بخلاف ادراك ساير المحسوسات
فانه يرجع الى العلم ولا يخفى ما في هذا الكلام من الخلل فان القايل اثبت عدم كفاية ذلك في السمع والبصر وكفايته في ساير
الحواس بان السمع لا يرد باثبات صفة اخرى بازائها فيجب الحكم بان ادراكه تعالى انما هو بعلمه بها وانت السمع والبصر بازاء
المسموعات وادراك المبصرات ظهر ان ادراكه اياها بسمع او بصر لا علم قوله فان مجرد اطلاق لفظ السمع والبصر في الشرع لا يكفي
ان اطلاقهما على وجه الكثرة ظاهر في كونهما صفتين زائدتين والمكن ابعادهما على ظاهرهما كما عرفت فمجرد الاطلاق يكفي في زيادتهما
قوله فيكونان راجعين الى العلم في هذا التفريع خفاء جدا او من الكلام الآتي في القياس الذي ذكره في ادراكنا وادراكه
يعطي كون سمعنا وبصرنا ايضا غير زائدين على العلم وعدم الفرق بينهما وبين العلم الا بكونهما بالآلة وكونه بدونها ولم يذهب اليه
احد ولعله اراد بالعلم ما يعم الادراك الحسي وغفل عن انه ح لا يبقى نزاع واستدلوا على مطلوبهم لعل الغرض من هذا الاستدلال اثبات
كون الادراك اتم في الانكشاف من العلم ليضم الى ذلك مقدمة اخرى هي ان ذلك الاتم والاكمل في حقه تعالى فيثبت انه يجب اتصافه تعالى
به فيكفي هذا الاستدلال قريب المأخذ مما ذكره الشارح وقوله كما للون اي لونا معينا وفرض ان ذلك العلم حصل من العلم بعلته
او باخبار صادق ويمكن ان يكتفي بابصار سابق وبقاء صورته في الخيال والمراد اذا علمنا طبيعة اللون ومفهومه ثم رأينا فردا في
دوائه فرد منها وقوله يشتمل على زائد ينبغي ان يراد ان هذه الزيادة انما هي في الانكشاف لا في المنكشف فتامل قوله لان
ذلك لا يمنع كونه علما مغايرا ايضا ان هذا الدليل لا يدل الا على التغاير بين الابصار وساير العلوم وذلك لا يدل على مغايرته لما

في كونه علما اذ كل

في كونه علما اذ كل من افراد العلم بسبب اشتماله على خصوصية زائدة على طبيعة العلم مغاير لساير الافراد المشتمل كل منها على خصوصية زائدة
على طبيعته واقول ان ذلك لا يمنع كونه علما مقابلا للادراك والكلام انما هو فيه كما اشرنا اليه والغرض ليس مجرد اثبات المغايرة
بل اثبات انها حاصلة لغرض المقابلة بل الغرض كون الابصار مثلا اتم في الانكشاف من العلم الذي ليس بابصار فتامل قوله هذا الايجاب
مذهب المصنف يشعر باشعاره بالزيادة ويمكن ان يقال كونه صفة لا يستلزم الزيادة لان الصفات عند القائلين بالعينية صارت
ايضا زائدة والتحقيق ان كون الشيء صفة يشعر بالزيادة بل يستلزمها لكن الزيادة يكفي بحسب المفهوم او بحسب الوجود والصفات عند القائلين
بالعينية زائدة بحسب المفهوم وعين باعتبار الوجود وبالجملة فالتعبير عنه بالصفة هنا هو الانسب للحكم عليه بان له متعلقات وصفها
بالقدم لوصف التعلقات بالحدوث وقوله متعلقات جزئية جزئية اقول المصنف وعمومية القدرة قدرته يدل على ثبوت
الكلام واعلم ان الكلام في اللغة جنس لما يتكلم به قليلا كان او كثيرا وهو اللفظ الدال على المعنى والتكلم في اللغة مصدر قولك
تكلمت بكذا وهو حدث وفعل اثره الكلام اذا عرفت هذا فنقول قد ورد في الشرع نسبة الكلام اليه تعالى وكذا
نسبة التكلم اما الاول فكقوله هذا كلام الله واما الثاني فكقوله الله متكلم ولا شك ان التكلم اعني فعل الكلام فيما يتوقف
على القدرة والآلة والله تعالى غني عن الآلة في جميع افعاله فالتكلم فيه تعالى انما يتوقف على القدرة فقط وقدرته عامة لجميع
الممكنات وفعل الكلام بدون الآلة من الممكنات فهو مقدور له تعالى فعمومية القدرة يدل على مقدورية الكلام له تعالى لا على ثبوته
بل الذي يدل على ثبوته هو الشرع ففي عبارة المتن مسامحة حيث اطلق الخاص واراد به العام اللازم له وانت خبير بان
شيئا من المعنيين اعني الكلام بالمعنى المذكور والتكلم ليس صفة للمتكلم اما الاول فلكونه مباينا له واما الثاني فلكونه فعلا والمراد
بالصفة هنا ما قام بالموصوف حقيقة وما يقال من ان المشتق ما قام به المبدأ فالمراد بالقيام فيه اعم من ان يكون حقيقيا
او غيره فتفطن وكون المتكلم من اسماء الله تعالى لا يستلزم كون التكلم صفة قائمة به تعالى كما في الموجد والخالق قوله فعموم قدرته يدل
على الكلام اي على ثبوت الكلام ووجوده على المسامحة المذكورة وذلك الدلالة لكون الكلام من الممكنات وقوة القائل اي وبيل

على القدرة على القاء الكلام وذلك لان القدرة على القاء الكلام فرد من القدرة على القائه وهو ارقوة القائه والتذكر
باعتبار الجزء معنى التكلم الثابت بالشرع هو معنى القدرة على الكلام وانت خبير بان هذا هو معنى مجازي للتكلم ولا حاجة في التكلم
الثابت بالشرع الى الحمل عليه مع امكان معناه الحقيقي اعني فعل الكلام وايجاده كما عرفته ايضا لا حاجة في ثبوت هذا المعنى له
الشرع كما لا يخفى ويمكن ارجاع ما هو الالقاء اي القاء الكلام بايجاده هو معنى التكلم فيكفي فائدة قوله الثابت بالشرع
ليس الا نفي المعنى اللغوي فيتعين لكن مراد المحشي هو الاول كما سيظهر احدهما التكلم بمعنى الكلام بمعنى التكلم في اللغة والعرف
غير ظاهر وكون المثال عين المثال الممثل غير لازم كما لا يخفى على من له ذوق سليم تمت تعليقات المحقق اللاهجي على المحشي في العشر الاول
الثالث من الشهر الرابع من اول سنة العشر الثالث من المائة الثالثة من الالف الثاني
بدار السلطنة طهران صانها الله عن طوارق الحدثان بالنبي وآله اجمعين

بعض المحققين	بعض الفضلاء المعاصرين	بعض الافاضل	بعض الفضلا	بعض الحواشي	بعض المحشين
عبد الرزاق اللاهجي	ميرزا ابراهيم بن صدر الشيرازي	شيخ حسين التنكابني	سلطان المحققين	محمد قاسم الاصفهاني	شمسا الجيلاني

بسم الله الرحمن الرحيم
حاشية آقا جمال بن خوانساري

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطيبين الطاهرين اعتبرت فيه حدوث اقول هذا اشارة الى طريقة
جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لانهم انه يوجب تعدد
الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال العالم حادث للدلايل الدالة على حدوثه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث
غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فثبت المطلوب او الامكان بشرط الحدوث اشارة الى طريقة اخرى منهم الذين
قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرها ايضا قريب من السابق جدا كذا افاده بعض المحققين وانت خبير بان دعوى
ان المحدث يعني الحادث يجب التسلسل فاسد على تقدير جعل علة الحاجة هو الحدوث اذ هذا القول يلزمه القول بان القديم
وان كان ممكنا لا يحتاج الى المؤثر نعم يجوز ان يدل دليل من خارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه فجعل كلام هو لا مبنيا
على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقق فاسد هذا ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى ابتناء الدليل على حدوث العالم
اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا
للدور والتسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح بناء الكلام على حدوث العالم وبين احضرية طريق الالهيين بالنسبة الى هاتين
الطريقتين بانهما مبنيان على حدوث العالم دونها ثم بعد التمسك بحدوث العالم لا يناسب ان يقول ويجب الانتهاء الى ما لا
ان يقول فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل فافهم والحق في تقرير طريقتهم ان يقال العالم يعني ما سوى الواجب
حادث للدلايل الدالة عليه فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات جميعا
حادثة بناء على حدوث العالم وح فالكلام في اثبات حدوث العالم وتسلسل ما فيه وقس على ما ذكرنا حال الطريقة الثانية
ولا تتكلف حمل كلام هذا المحقق على ما ذكرنا واما الحكماء ومن يحذو حذوهم فقد ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الامكان فقط وهو الحق

اه ان على ج‍ لا يحتاج الا الدليل الدال على حدوث الواجب من ثم يقول اصل الواجب لا محالة انه لم يعرض عند تعلق بالعالم لا ينفك بالذات

كما تقرر في مقره وبعد هذا فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالالهيون منهم نظروا الى نفس الموجود من حيث هو موجود كما ذكره
المصنف والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقريره ما نقله العلامة في كتابه المسمى باسرار الخفية هو ان الافلاك لا تتحرك بذواتها
لما مر من ان الشيء يستحيل ان يحرك ذاته ولا بالطبع وليست مقسورة ولا متحركة بالطبيعة فهي اذن نفسانية فلا بد لها من غاية وليست
غايتها السوافل ولا العوالي الجسمانية فهي اذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل والا فهي واجبة وهذه الطريقة مبنية
على مقدمات فاسدة انتهى كلامه والامر كما افاده وقال بعض الفضلاء المعاصرين الطبيعيون يستدلون بان النظر في الحركة
والمتحرك الذي هو موضوع علمهم بعدما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة
المحركات لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك ولا متغير لا في صفاته ولا كما هو في المقولات المشهورة ولا في ذاته
كما يمكن المستفاد من الطبيعية الذاتية الى الالهية قال والد العلامة طاب ثراه وهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث
قال لا احب الآفلين انتهى وحال هذا التقرير ايضا كسابقه في الضعف اما اولا فلابتنائه على ما لا يتم بيانه واما ثانيا فلان
كون المكن متنقلا من الليس الى الايس وان اشتهر بينهم لكنه محل تأمل وليس هنا موضع تحقيقه واما ثالثا فلان ما ذكره على
تقدير تمامه كما نه لا يثمر الانتقال من الطبيعية الذاتية الى الالهية ايضا هذا ثم فيما نقله عن والده تأمل اذ الخليل عليه السلام استدل
بالحركة والتغير على وجود الواجب بل استدل بافول الكواكب على عدم كونه واجبا واين هذا من ذاك فليتأمل وقد قرروا
طريقة الطبيعيين بوجوه اخر قريبة من هذا بحيث لا فائدة معتدا بها في ذكرها فلذا اعرضنا عنه وفي بعض الحواشي ان بعضهم
استدلوا بملاحظة الامكان لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من موجد ولا بد من الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور
والتسلسل ثم قال ان كون طريقة الالهيين احضر من هذا غير ظاهر ولعل وجه العدول فيه انما هو كون هذه الطريقة ادق
واشرف وفيه تأمل لان في هذا التقرير لا بد من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة الالهيين فيكون مقدماتها اقل
بالنسبة الى هذا او لا نفي بالاحضرية الا هذا ثم كون طريقة الالهيين احضر من طريقة الطبيعيين ظاهر واما في طريقة

المتكلمين فلكونهما مبنية على حدوث العالم ثم او بعض الافاضل بعدما بين احضرية هذه الطريقة بالنسبة الى طريقة الحركة
قال واما بالنسبة الى طريقة الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج الى استعانة الامكان والوجود كما في
غيره من الطريقتين المذكورتين اما اخذ الامكان فغير خفي واما اخذ الوجود فلان الحدوث المعتبر في احدهما هو نفس الوجود
وفي الآخر ايضا مأخوذ لان الممكن ما لم يخرج من العدم الى فضاء الوجود لم يحتج الى العلة وما يقال من ان عدم العلة
علة لعدم المعلول فهو ليس على الحقيقة بل على المجاز لعدم تحقق التأثير والتأثر في العدم انتهى وفي بعض النسخ
بدل الحدوث في قوله الى طريقة الحدوث الامكان وعلى الوجهين لا يخفى ما فيه من التشويش اما على الاول فلان اخذ
الحدوث في كلا الطريقين فلا وجه لقوله واما اخذ الوجود اه بل كان الصواب ان يقال واما اخذ الوجود فلان الحدوث
المعتبر فيهما هو نفس الوجود لانه الوجود بعد العدم وهو ظاهر واما على الثاني فلان طريقة الامكان غير مذكورة في كلام المحشي
وليس ايضا في كلامه اثر منه فالتعرض له بهذه العبارة وعدم التعرض لطريقة الحدوث المذكورة في كلام المحشي كما تراه هذا
واما ما ذكره من ان الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى العلة غير مسلم بل التحقيق ان كلا من طرفي الممكن محتاج الى العلة ولا
فرق بين الوجود والعدم اصلا والقول بان عدم العلة علة لعدم المعلول على الحقيقة ولا مجاز فيه وتحقيق المقام
يطلب من تحقيقات تعليقاتنا والدرر على حواشي التجريد فالصواب ان يبين اخذ الوجود بان الممكن ما لم يوجد
لم يحتج الى العلة الموجودة بل يكفي فيه عدم العلة غاية الامر وجوب ان يكون ذلك العدم عدم ممتنع بالذات او ينتهي
اليه ولا بد في اثبات الواجب من بيان وجوب العلة الموجودة كما لا يخفى وبعد اللتيا والتي يرد عليه ان في طريقة
الالهيين ايضا لا بد من اخذ الوجود اذ لو لم يكن موجود فلا تأثير ولا حاجة الى علة ولا دور ولا تسلسل وهو ظاهر وكانه
سهو وقع في هذا الكلام والله اعلم واما كونها اوثق بالنسبة الى طريقة الطبيعيين فظاهر واما بالنسبة الى طريقة المتكلمين فلابتنائها
على حدوث العالم يعني ما سوى الواجب الذي يشكل اثباته بالقطع بحيث لا يتطرق المناقشة اليه بل نقول لا يصلح دليلا
للعاقل

دليلا عليه انما يتم بعد اثبات الواجب واما قبله فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم
بمعنى ما سوى الواجب نعم قد استدلوا على حدوث العالم الجسمانية وبمجرد ذلك لا يثبت المطلوب اذ لعله ينتهي
السلسلة الى قديم غير جسماني ممكن يكون هو المحدث للحوادث فلا يثبت الاحتياج الى الواجب الا ان يتمسك بالدعوى
المذكورة سابقا وقد عرفت ما فيها فتامل وايضا القول بان علة الحاجة هي الحدوث او الامكان بشرط الحدوث
خلاف التحقيق فطريقة الالهيين اوثق لحقيته فيها انها واعلم ان الشيخ ايضا حكم بان منهج الالهيين اوثق واشرف
من غيره حيث قال في اواخر النمط الرابع من الاشارات تامل كيف لم يحتج بيانا لثبوت الاول ووحدانيته
وبرائته عن الصفات الا تامل لنفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا
الباب اوثق واشرف ثم قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وفي قوله اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين ووسم الطريقة الثانية بطريقة الصديقين الذين يستشهدون به
لا عليه والظاهر ان حكم الشيخ بالاوثقية باعتبار انه لا يحتاج الى اعتبار حدوث او حركة بين كونه بالممكن بالاصل الوجود
بخلاف المناهج الاخر فانه لابد فيها من بيان وجود حادث او حركة وهذا وان كان ظاهرا لكن لا شك ان الاول
اوثق فتدبر وقال المصنف في شرحه للاشارات في بيان وجه الاوثقية والاشرفية اعلى اوثق البراهين باعطاء اليقين كان
هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب
علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان انتهى وقال صاحب المحاكمات ان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس
استدلالا بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال
من واجب الوجود على معلولاته فان في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به على ساير الموجودات
واما القوم فيثبتون ساير الموجودات ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه

من التكلف والتعسف

من التكلف والتعسف والمحول تارة اثبتوا كون هذا البرهان لميا بان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة
لكون الواجب صانعا للعالم لان علة هذا الوجود الرابط للواجب ثم لا الوجود في نفسه لان الوجود في نفسه للواجب
ليس معلولا ووجود العالم في نفسه معلول للواجب والوجود الرابط للواجب ثم وهو كونه صانعا للعالم معلول
للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في ذلك كما في المتضايفين وذي المؤلفية فان كون الشيء
مؤلفا علة لذي المؤلف على ما ذكره الشيخ فكون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكونه ذا جاعل واجب الوجود بالذات
ولما اورد عليه انه يلزم ح ان لا يثبت للواجب ح صانعية للعالم باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة
حال العالم اجاب بعضهم بان صانعيته ما للعالم يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون وصفا للعالم ومعناها ح
كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث يكون وصفا للواجب ح ومعناها ح كون الواجب
بحيث يكون صانعا للعالم وللعالم صفتان احديهما المصنوعية والمجعولية والاخرى كونه ذا صانع جاعل والاولى علة للثانية
والنتيجة هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون الواجب صانع العالم وصورة القياس هكذا العالم مصنوع وكل مصنوع
ذو صانع واجب الوجود فالعالم ذو صانع واجب الوجود بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقية تلك
النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا الظهور بطريق الانتقال فثبوت صانعية العالم للواجب ح انما هو بالنظر الى ذاته
لا بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقية ذلك القياس فحقية كون الواجب صانع العالم
لازمة لحقية ذلك القياس لكن اللزوم ليس اصطلاحيا حتى يقال بان يكون حقية القياس ملزومة لحقية كون الواجب صانعا
للعالم وعلة بالقياس اليه لان ثبوت صانعية العالم ليس معللا بغير ذاته اصلا بل بالمعنى اللغوي بمعنى انه لا ينفك احد الطرفين
عن الآخر لانه اذا ثبت القياس المذكور ح يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى نظر وكسب اصلا ويمكن ان يقال
ان كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيته بصحبة الكل لا ان له دليلا لميا هذا ملخص كلامه وانت خبير بما فيه اما اولا فان مبني

ماذكره من حديث المؤلف وذي المؤلف الذي نقله عن الشيخ تم لا يرجع الى كبير لما يشهد به التامل واليه اشار
والذي في حواشيه على حواشي التجريد واما ثانيا فان هذا التكلف والتعسف يجري في جميع الاستدلالات الانية ولا
اختصاص له بهذا الدليل بل يجري في الطرق الاخر فلا يصلح وجها لاوثقية هذا الطريق وبالجملة ما في هذا الوجه وضعف
ظاهر لا يحتاج الى تجشم بيان فلا علينا ان لا نتعرض لما فيه من الاعتراض الاخر فتامل وتارة قالوا ان الاستدلال
ههنا انما هو بحال مفهوم الموجود وهو احتياج فرده الممكن الى العلة على ما في حاشية بعض المعاصرين او كونه ذا
فرد في نفس الامر كما ذكره بعض الافاضل على ان بعضه واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة
الموجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة
للحالة الاولى وهذا ايضا كما ترى وتارة يقولون ان جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب تحقيقه بناء على ما نقل عن
الشيخ الآن ساير الطرق شبيهة باللم لكونه بحسب الظاهر المعلول الى العلة اذ الحدوث او الامكان بشرط الحدوث
او الحركة معلولة للواجب بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة الوجود وهي ليست معلولة للواجب وان كان
بعض افرادها معلولة له وهذا ايضا مع ما فيه لا دفع له كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء بعد ما وجه الاوثقية
بهذا الوجه فتامل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود علة لجميع الممكنات خارجة عنها وانه غير ممكن ولا يثبت
بها خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ صرح بان الاستدلال بوجود المعلول على علة ما في الحقيقة
استدلال من العلة على المعلول فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المصنف في اثبات الصانع اشارة الى اثبات
الله او اثبات الواجب اشارة الى هذا اعني ان اقول كون هذه الدلائل دالا على تجرد وجود علة ما م
لكن بعد اثبات التوحيد وساير صفات الواجب يثبت خصوص الذات المقدسة وما نقله من الاستدلال

بوجود العلول

بوجود المعلول على وجود علة استدلال لمي وان ثبت في المشهور الشيخ لكنه كلام واه جدا بل لا فرق بين علة ما وعلة المعينة
اصلا وكانه ليس في كلام الشيخ ما يدل عليه وتحقيق المقام في حواشي والدي ان كان مراده بيان وجه آخر للاوثقية فحاله يظهر
مما علمت صدر ثم ملاحظة هذا وجها للعدول عن قوله في اثبات الواجب غير ظاهر نعم يصلح وجها للعدول عن قوله اثبات الله الا ان
ان يقال ان قوله اثبات الصانع فيه اشارة الى ان المثبت انما هو وجود علة ما لما اشتهر في الالسن من ان المصنوع لا يدل الا على
صانع ما وليس في قوله اثبات الواجب فافهم والظاهر ان النكتة في عدول المصنف انما هي الاشارة الى ان الدليل انما ينتقل فيه
من المعلول الى العلة ولا يمكن اقامة البرهان اللمي عليه كما قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء انه لا حد له ولا برهان عليه
بل هو برهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة هذا وقد ذكروا في وجه العدول وجوها اخر رايتنا الاولى العدول عن ذكرها
فقط وتارة يقولون ان جميع البراهين اينية لكن هذا الدليل اشبه الاينات باللم لان من البراهين الاينية ما هو اقرب الى اللم
في الوثوق به وان يكفي في مرتبة على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا
المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود كذلك فان حقيقة مفهوم الوجود انما تنتزع من ذاته بما هو من غير اعتبار قيد زائد على ذاته
وهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا فيه فنما قسم ويقرب من هذا ما ذكره بعض المحشين من انه قد تقرر في فن البرهان
ان اوثق البراهين ما يكفي حد الوسط فيه حال جوهر الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض الموجودات واجب استدلال
عليه من حال جوهر الموجود والوجود وطبيعته انتهى قال بعض الفضلاء قال بعض الافاضل في وجه وثاقة هذا الطريق بهذه
العبارة وثاقة طريق الوجود فلعدم الايرادات الموردة على طريقة الامكان من امكان الاولوية الذاتية وشبهة ما قيل العلل
الاخيرة وغيرها وقال في بيان الاشرفية واما اشرفية الوجود فظ اذ الوجود فعل والامكان قوة انتهى فان قلت هذا المنهج
ايضا يستعين بالممكن لان الشق الثاني من ترديد كلام المصنف هو والاستدلال استلزامه بمرجع ليس الا الممكن قلت اخذ الممكن

ههنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض وبالتبعية بخلاف غيره فان المنظور بالذات فيه هو الامكان وما يجري مجراه انتهى ولكن
ان امكان الاولوية الذاتية وشبهته ما قبل للعلول الاخير يرد على طريقة الوجود ايضا وما قيل في الدفع مشترك فالنقض والنقل
في وجه الوثاقة ضعيف جدا او اما ما افاده من اخذ الممكن ههنا ليس مقصودا بالذات اه لا اتجاه له لان ذلك لا يوجب عدم
ورود الايراد بل بمجرد اخذ الامكان يتوجه الايراد سواء كان مقصودا بالذات او بالعرض الا ان كلامه متعلق بما نقله في
بيان الاشرفية فيكفي لايراد عليه بهذا او في كلمات هذا الفاضل في تتمة هذه الحاشية تامل ولقصوره تركنا التعرض له مخافة
زيارة الاطناب وملالة الاصحاب قال بعض الفضلاء المعاصرين اقول طبيعة الوجوب لما كانت طبيعة تابعة لطبيعة التي
عارضة لها فهي متاخرة بالذات عنها كما يظهر على من يتتبع عبارات الشفاء وغيره فيكون للوجود بما هو موجود متقدم
بالذات على الموجود بما هو واجب والواجب بما هو واجب وهذا لا ينافي ما هو المشهور من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد
لان المراد منه ان المرتبة ما لم يتصف في مرتبة العقل وجوده بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لا ان اتصاف الشيء في
الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه او في الذهن على ثبوته فيه اذا تمهد ذلك فلا يخفى ان الاستدلال بالموجود
بما هو موجود وان له فردا في الخارج على الواجب بما هو واجب وان له فردا خارجيا برهان لمي بلا تعمد وتكلف
لان ثبوت الفرد الخارجي للوجود بما هو موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت الفرد الخارجي للواجب
بما هو واجب ولا يتوهم انه يلزم من هذا ان يكون الواجب بما هو واجب معلولا لشيء اذ الكلام اللازم تقدم اعتبار
الوجود على اعتبار الوجوب وهذا ليس بمستنكر اذ ذاته تعالى من جهة انه مبدأ للآثار فرد للوجود والوجود ومن جهة انه
لوثاقة الوجود فرد للواجب والوجوب والاعتبار الاول مقدم بالذات على الاعتبار الثاني كما قالوا في تقدم وجوب
الوجود على ساير الصفات وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود بما هو موجود متقدم على
جميع الكليات بل على جميع الاعتبارات بالذات ولهذا جعل موضوعا للفلسفة الاولى والمراد بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان
عليه بل هو البرهان على كل شيء انه لا برهان على ذاته من غيره لان ذاته باعتبار ملاحظ ليس برهانا على نفسه باعتبار آخر

او بعض صفاته ليس برهانا على بعض آخر بل هو الشهيد عليه كما على غيره ولهذا جعله معارج البرهان اشرف واخص من غيره
المأخوذ فيه وجود الممكن او الحادث او المتحرك شاهدا عليه انتهى كلامه وفيه تامل اما اولا فلانا لا نسلم ان الوجوب نعت للوجود
بل هو كيفية للنسبة والنسبة متاخرة على ما هو المشهور وح لا يلزم تاخره عن الوجود لا يقال الوجوب متاخر عن النسبة والنسبة
متاخرة عن وجود الطرفين فيكون متاخرا عن الطرفين فثبت تاخره عن الوجود الذي هو احد الطرفين على آكد وجه اذ الوجوب
انما هو صفة لنفس النسبة والمتاخر عن الطرفين انما هو وجود النسبة لانه الفرع لوجود الطرفين فلا يلزم تاخر ذات الوجوب
الوجوب عن الوجود فتامل واما ثانيا فلان بعد تسليم كونه نعتا للوجود لا نسلم تاخره عنه في الوجود لان ادعاء الثبوت الرابطي
من وجوب الوجود متاخر عن ثبوت الوجود في نفسه فغير مسلم بل ثبوت الشيء للشيء يستلزم لثبوته في نفسه لا فرع له على
ما هو التحقيق وان ادعاء الثبوت في نفسه للوجوب متاخر عن الثبوت في نفسه للوجود فغير مسلم ايضا اذ الثبوت في
نفسه للوجوب انما هو بمعنى ثبوت ما يتفرع منه الى موصوفه فاذا كان موصوفه الوجود فهو ايضا ثبوته كثبوت الوجوب
فيرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه الى ثبوت الذات المتصفة بوجوب الوجود في نفسه فلا يكون متاخرا عن ثبوت
الوجود فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان معنى ما اشتهر من تقدم الوجوب على الوجود كلام واه جدا لانه اذا لم يكن له وجود
اصلا قبل الوجود لا يمكن بناء على انه نعت له فلا يمكن ان يصفه العقل به الا بتعمل فلا يمكن ان يتصف به قبله في مرتبة
العقل ايضا وايضا لا شك ان اتصاف الشيء بالوجود لا يتوقف اصلا على ان يلاحظ العقل اتصافه بالوجوب ويصفه به
بل يتوقف على اتصافه به في نفس الامر فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر لان معنى نفس الامر يرجع اليه
عند التفتيش قلت بعد التنزل عن التكلف في حمل العبارة وان الايراد الاول يقرح اظهر الورود كما لا يخفى انه
على هذا فالاتصاف بالوجوب الذي يدعي انه متاخر عن الوجود ما هو فعليه البيان اذ نحن لا نعلمه بل نحكم بالبداهة
بان الاتصاف بالوجوب ليس الا في نفس الامر وانه ليس الاتصاف به قبل الوجود وبعده الا بمعنى واحد ووجه واحد

فاذا كان هو متقدما على الوجود فاين التاخر وفيه نظر واما رابعا فلان الاستدلال وقع من الموجود المشاهد المعلوم اعني
طبيعة الوجود باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد وظ انه ليس في ذلك علة لثبوت الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب بل
ما يتوهم كونه علة له هو ثبوت الفرد الخارجي للموجود والاستدلال لم يقع منه بل هو عين المدعى كما لا يخفى واما خامسا فلان
على ما ذكره لا يمكن جعل الاستدلال استدلالا لميا على ثبوت الوجود للصانع بل على ثبوت الوجوب له وفيه مع كونه تعسفا جدا
ان ثبوت الوجوب له على زعمه موقوف على ثبوت الوجود له والاستدلال انما وقع منه فلا بد ان يثبت له اولا وجوده
حتى يتم الاستدلال وهم قد اطلقوا بذلك على ان بعد اثبات ذلك يكفيهم ذلك ولا حاجة الى الاستدلال على ثبوت الوجوب له
وفيه ما فيه واما سادسا فلان قوله والموجود بما هو موجود متقدم الخ وقد ظهر وجهه مما سبق وقوله ولهذا جعل
موضوعا للفلسفة الاولى مما وضعه واخترعه هو نفسه والشيخ في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان موضوع الالهي هو الموجود
من حيث هو موجود وبين الوجه فيه قال وههنا العلم الالهي هو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود
وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الموجود والوحدة واراد بالعلة الاولى التي حكم بانها اول الامور في الوجود
وهو ذات الواجب تعالى كما هو الظ لا الموجود بما هو موجود حتى يتوهم تقدمه على جميع الاشياء فافهم ومراد الشيخ بانه لا برهان
عليه انه لا يمكن اقامة الدليل اللمي على وجوده تعالى كما اشرنا اليه وكانه اصطلح على اطلاق البرهان على خصوص اللمي والدليل
على غيره او على الاعم فلا حاجة الى اعتبار قيد زائد في كلامه فتامل وانما اطنبنا الكلام مع ان المرام ليس حاجة بزيادة
الاهتمام سالكا طريق الاقوام وتبركا في الابتداء بذكر كلمات هؤلاء الاعلام وافتخارا لاطلاعي باذيال كلام هؤلاء
العظام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام واما كون هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخر فلان الملحوظ فيه هو مجرد الوجود
وهو حيثية مقتضية لاشرفيته بوجه من الوجوه على ما هو المشهور فهو منبع كل شرافة وموجب كل اناقة فالطريق المتناول له
اشرف من غيره هذا وقد ظهر من كلام الشيخ الذي نقلنا سابقا وجه آخر للاشرفية وتوجيهه انه قد لوحظ في الطرق
الاخر شيء من مخلوقاته الاجنبية له بخلاف هذا الوجه اذ لوحظ فيه الموجود المطلق وهو ليس باجنبي له تعالى بل انه فرد منه

فكانه فيه استشهد به على ذاته وفي الطرق الاخر استشهد بغيره من مخلوقاته عليه وظ ان الاول اشرف
وبهذا يظهر وجه حكمه بانه طريقة الصديقين هذا وقال المصنف في شرح الاشارات لما كان طريقة قوم اصدق الوجهين
وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق انتهى وسيجيء عن قريب زيادة كلام فيه ان شاء الله الرحيم
ويمكن تقرير هذا الدليل قبل هذا اصرح في انه يمكن تقريره بوجوه عديدة فلا يرد عليه ما يقال من انه لا وجه لاكتفاء
تقرير هذا الدليل في الاربعة التي هي وانت خبير بعدم دفع الايراد على ان الظ انه لا يمكن تقريره بوجه آخر يكون في البين
فرق معنوي لا يكون بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات كما لا يخفى لكن الصراحة التي ادعاها القايل لم نجد منها اثرا
هذا ثم الاولى ان يقال في الفرق بين هذه الوجوه ان في الثلثة الاول كلها ادعى بداهة وجود افراد الموجود
ثم ردد فيها بانه اما ان يوجد فيها واجب وهو المط ام لا والتي وقعت فيها انما في تالي هذا الشق ففي الاول جعل
التالي في الشق الثاني هو لزوم الانتهاء الى الواجب فيثبت المط وفي الثاني جعله لزوم الدور والتسلسل الباطلين فيكون
الشق الثاني باطلا فيتعين الاول ويثبت المط وفي الثالث جعله تحقق الواجب لكن لا يكون المنظور هو ثبوت
المط كما في الاول بل لزوم خلاف المفروض فيكون المنظور فيه ايضا بطلان الشق الثاني لكن بوجه آخر غير ما ذكر في
الاحتمال الثاني واما التقرير الرابع وهو الذي ذكره الشارح وهو المشهور بين المتكلمين فقد اخذ فيه فرد من افراد
الموجود المعلوم وجوده بديهة وردد فيه بانه اما واجب فثبت المط او لا فاما ان يلزم الدور او التسلسل
او ينتهي الى الواجب وعلى الاولين فتعين الثالث وهو المط وح يكون الفرق بينها ظاهرا لا يكون
بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات على ما قرره بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا لا يمكن حمل كلام المص
على التقرير الاول ايضا نعم لا يمكن حمله على الثاني فلا وجه لتخصيص المحشي التقريرين الاخرين بانهما محتملا كلام المص
بل لا يعقل ما ذكره على تقرير بعض المحققين ايضا لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الشارح ايضا بتعيين

محمد على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى وبما قررنا ظهر فساد ما قاله بعض المحشين من ان في عبارة المحشي خدشة اذ الظاهر
محتمل كلام المصنف الآن بعضها اقرب وبعضها ابعد الا ان يكون مقصوده ان ما ذكره المصنف انما هو خلاصة
الدليل ويمكن تقريره بكل من تلك الوجوه بتصرفات في العبارة وفيه ان المحشي لم يذكر ذلك بل غرضه بيان
انه على اي وجه يمكن حمل عبارة المصنف بحيث يكون خصوصيته معتبرة كما هو الظاهر من الكلام لا ان يكون خلاصته هو ذلك
فتدبر قال فان كان واحد منها اي من افراد الموجود مطلقا او من افراده المعلومة بالبديهة وكذا اي في قوله
وان كان كلها ممكنا واما قوله افراد الموجود في التقريرين الاخيرين فلا بد من حمله على افراده مطلقا كما لا يخفى والفاضل
المعاصر قد حمله على الثاني وانت خبير بان هذا التوجيه وان كان [illegible] العبارة لا يأبى عنه لكنه اعتبار
تغيير في التقرير الاول لا حاجة بل الاولى ان يجعل التفاوت بمجرد التغيير في تالي الشق الثاني كما ذكرنا
فالاولى هو التوجيه الاول فتأمل ويمكن حمل عبارة المصنف على هذا قال الفاضل المعاصر بان يجعل
ضمير استلزمه راجعا الى كون الموجود واجبا ولام الموجود للجنس والقضية مهملة وعلى الآخر فهو الاخير
الى الواجب وهو للعهد ذهني شخصية وعدم احتمال الحمل على الاولين كعدم احتمال تقريرين [illegible] ينظر بادنى
تامل ظاهر وكان عدم احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على توجيهه له وذلك لانه ان كان اللام للعهد
فيكون المعنى الموجود المعهود ان كان واجبا وان كان للجنس كان المعنى فرد ما من افراد الموجود ان
كان واجبا وشيء منهما لا يوافق التقرير الاول على ما ذكره اذ المنظور فيه فرد ما من الافراد المعهودة
لا فرد واحد معهود ولا فرد ما من الافراد مطلقا هذا واما على التوجيه الاول الذي ذكرناه فيمكن حمل
عبارة المصنف عليه كما لا يخفى لكن على هذا الاولى حمل عبارة المحشي على ما ذكره الا ان يناقش بانه على
ما ذكره ايضا يمكن حمل عبارة المصنف عليه بان يجعل اللام للعهد ويعتبر التقييد في الموجود بما علم بديهة
اذ امثال هذا في عبارة المتن الذي قد يجاوز الحد في الاختصار غير عزيز كما يظهر من تصفحه هذا

واما قوله كعدم احتمال التقرير آه ففيه تامل اذ يمكن الحمل على ما ذكرنا اولا في توجيه التقرير الاول من المحشي وهو تقرير
جيد غير التقريرات الاربعة بناء على توجيه هذا الفاضل ما مر قوله لا شك في وجود موجود اعترض عليه بان هذا
الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا وانت خبير بان امثال هذه الترديدات
لا يتعلق بها من حيث يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية وعدم اهمال شيء منها حتى لا يبقى مجال
للبحث اصلا على ان من الموجودات التي لا شك في وجودها ما امكانه نظري كالشمس والقمر ولهذا استدل الخليل ع
بالافول فلا قبح في الترديد اصلا كما افاده بعض المعاصرين [illegible] لا حاجة الا ما تكلفه السيد المحقق الفخري والى
ما تحمله بعض المحققين مع ان فيه ما فيه وفي بعض الحواشي لم يفهم الاعتراض فقرره هكذا الموجود الغير المشكوك
فيه ممكن بلا شبهة لان الموجود الذي يكون واجبا مشكوك فيه بعد وانما يثبت وجوده بالدليل فالترديد
بانه ان كان واجبا او ممكنا قبيح ولا يخفى سخافته مما مر قوله وناسب اهل البحث واما اهل الذوق والكشف
الذين يلائم مذاق المحشي فهم في مندوحة عن تجشم استعمال البراهين والاشتغال بها وان كانوا صادقين
والله يعلم قوله لزم الدور بيانه ان الموجودية من حيث هو امر مع قطع النظر عن خصوص كل فرد منها موقوف
على تقدير انحصار الموجود في الممكنات على ايجاد يكون هو علة لجميع افرادها اذ ما لم يحصل ايجاد خارجي لم يحصل شيء من
الموجودات اصلا وذلك بناء على المقدمة البديهية التي سنذكرها من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في امكان
طريان العدم عليها وانه لا بد لها من علة خارجية والايجاد متوقف على الموجودية اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد
وليس موجودية غير ما توقف على الايجاد في تلك فيلزم الدور لا يقال لعله لا يكون العلة الخارجية عن سلسلة الموجودات
ايجادا واحدا بل ايجادات غير متناهية وح فاذا توقف موجود على ايجاد لا يكون ذلك الايجاد متوقفا على ذلك

الموجود بل على موجود آه وهكذا فلا يلزم الدور بل التسلسل لانا نقول على هذا يرجع الامر الى سلسلة واحدة مستقلة
وقد ظهر بالمقدمة المذكورة انه لا يكفي ذلك في وجود الممكن بل لا بد من ايجاد خارج وبالجملة بملاحظة المذكورة يظهر
ان مجموع الموجودات لا بد لها من ايجاد خارج واحد او متعدد متناه او غير متناه يكون هو علة لجميعها ما لم يحصل ذلك
الايجاد الواحد او المتعدد لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وح يلزم الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد متوقف
على موجود فوجود ذلك الموجود لكونه من جملة السلسلة موقوف على ايجاده وايجاده موقوف على وجوده وهو
دور وعلى هذا فيمكن ان يكون مراد المحشي بتوقف موجود ما هو توقف ذلك الموجود فيكون المراد انه لا يتحقق احد
من الموجودات بتوقف على هذا التقدير على ايجاد وتحقق ذلك الايجاد يتوقف على ذلك الموجود لكنه بعيد بل الظ
ان مراده ما اشرنا اليه اولا من ان المراد بتوقف موجود ما هو توقف طبيعة الموجود من حيث هو ان لا يتحقق فرد
منه اصلا ما لم يتحقق ايجاد ولا يتحقق ايجاد ما لم يتحقق فرد منه مما مر فيه وبما قررنا يندفع ما اورده فخر المحققين
من انه يجوز ان يكون تحقق كل موجود موقوفا على ايجاد سابق عليه وذلك الايجاد يتوقف على موجود
آه غير ما توقف عليه وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور ووجه الدفع ظ كما لا يخفى وبوجه آه نقول في دفعه
على تقدير انحصار الموجود في الممكنات يلزم اما الدور او التسلسل ولما كان التسلسل غير مفيد بناء على المقدمة الآتية
فيلزم الدور البتة لكن حمل العبارة عليه بعيد هذا واما ما افاده السيد المحقق الداماد في دفع هذا الايراد ففيه
ما فيه وما ذكره بعض المحققين في تصحيح ما يستنكره الحق ولا يستحق النقل وكذا ما ذكره بعض المحشين وما ذكره
بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى هو وان كان اولى واقرب من الحق الا ان فيه ما فيه يظهر ذلك كله بالمراجعة
مع ادنى تامل فتامل قوله ومنها ان ليس للموجود المط توضيحه انه ليس للموجود المطلق مبدا يكون مبدا له

المقدمة

من حيث هو اي يكون مبدا لجميع افراده والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه يكون مبدا لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات
الممكنة وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات وذلك ان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من مبدا يكون مبدا
لجميع افراده بناء على المقدمة الآتية فعلم وجود فرد للوجود المطلق غير الممكن وهو الواجب فتامل وفيه هذا اما ذكره بعض
المحشين في حاشيته من انه يمكن اتمام البرهان بدون اخذ تلك المقدمة وانه جدا بل لا بد من اخذها على ما قررناه فتامل
ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه آه بان يقال مراده بالموجود المطلق هو الموجود الحقيقي الذي يعتقده المحشي انه شخص
واحد وان تحقق جميع الموجودات انما هو باعتباره على ما يصرح به في مواضع ويدعي بداهته ويقول انه اظهر من الشمس
عنده فيقال ح ان ذلك الموجود لا مبدا له اذ لو كان له مبدا لكان موجودا البتة فيكون اما عين هذا الوجود فيلزم
تقدم الشيء على نفسه او يكون موجودا باعتباره فيلزم الدور وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات كالا ان الوجود
المطلق الذي لا مبدا له ان هو الا واجب الوجود بالذات لكن يرد على هذا التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة
الآتية لانه اذا ثبت ان ذلك الموجود لا مبدا له فيكون واجبا بالذات كما قلنا ولا دخل لمقدمة اخرى في اثبات المط
الا ان يعتذر بانه طريقة الصديقين بل لا يتم هذا كما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع ما اورده فخر المحققين من انا لا نسلم
ان الموجود المطلق لا مبدا له ولزوم تقدم الشيء على نفسه مم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن
فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آه وهو ظاهر كما لا يخفى وقال الفاضل المعاصر هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ
الرئيس في ثالث [illegible] الشفا وبيانه بالعبارة الاولى ان يقال الموجود بما هو مع قطع النظر عن خصوصية سوى
الوجود لا يحتاج في تحققه في الخارج الى موجب يجب او يجب تحققه والا لاحتاج جميع الموجودات اليه بديهة
فاحتاج هو ايضا الى نفسه وذلك تقدم الشيء على نفسه فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة التحقق في الخارج ممتنعة

العدم لا لعلة فلو لم يكن اما فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع الممكنات ممكناً بناء على المقدمة الآتية فيعدم الطبيعة بانعدام الكل منه وانت تعلم ان المراد بالوجود المشتق منه الموجود ههنا ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج اصلاً بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو زائد على جميع الموجودات معتبر بها في الذهن بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الآثار ومحقق الحقائق وهو المجهول بالحقيقة ومعلوم بوجه ما فليتدبر انتهى وعبارة الشيخ اشار اليه بقوله اتم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله ولو كان مبدأ للموجود كله كان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ مبدأ للوجود المعلول فالمبدأ مبدأ لبعض الموجود انتهى وانت تعلم انه ينطبق صريحاً على ما ذكرناه اولاً في توجيه البرهان لا على ما ذكره هذا الفاضل من ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حتى يحتاج الى حمل الموجود على الموجود الحقيقي لا الاعتباري الانتزاعي ثم لا يخفى ان الموجود الحقيقي هو امر واحد شخصي هو عين ذات الواجب على ما في اللوامع وليس طبيعة كلية يكون له افراد متحققة في الممكنات وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر على الثاني كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين في توجيه البرهان فلا يستحق البيان وكذا ما ذكره بعض المحشين فتفطن قوله وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الخ هذا على التوجيه الثالث الذي ذكرناه ظاهر كما اشرنا اليه سابقاً واما على التوجيه الاول فيمكن ان يقال كونه طريقة الصديقين باعتبار ما اشرنا اليه سابقاً من انه يستدل فيه بالموجود المطلق والواجب فرد منه فكانه استدل فيه به على ذاته وفي الطرق الاخر استدل بالموجودات الممكنة واحوالها عليه تعالى فيها استدل بغيره عليه وهو فظهر ان الاول انسب بطريقة الصديقين الذين ينظرون نظرهم الى ذات الحق ويتوجهون بالنظر اليه ويعرضون عما عداه نظراً ويقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال بعد وصف الصديقين فان قلت

ثبت

فان وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق المعرى عن جميع القيود الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظر ما فيه وان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه منتزع من ذاته بذاته فهو وجه من وجهه وهو النظر في وجه من وجهه اذ ان الاحقيقة فلنا استشهد نابه لا عليه اذ وجد الشيء هو الشيء بوجه فتفطن انتهى ولان المطلب ليس مما يقتضي زيادة بسط فتفطن قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات اذ مبدأ خارج يكون لجميع لجميعها اذ لا خارج عن الموجودات ويضم المقدمة المذكورة من ان مجموع الممكنات لها مبدأ خارج يثبت وجود الواجب بالذات والفاضل العاصر لما حمل الدليل السابق على ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حمل هذا على ما حملناه عليه ذلك من انه لا مبدأ لكل واحد من افراد الموجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه وجعل التفاوت بينهما بهذا الاعتبار وقال بعض المحققين بعد ما نقل عن الفخر الاعتراض بان القول بان مجموع الموجودات ليس له مبدأ انما يتم على تقدير وجود الموجب لا مطلقاً اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الآحاد لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو موجود على حدة على ما قرروه كما سيجيء فنقول لو كان لمجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدأ له فذلك المبدأ لوجوب كونه موجوداً يكون داخلاً في المجموع المذكور ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدماً عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضاً لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ لكونه جزءاً منه علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه ايضاً انتهى وانت خبير بانه لا اتجاه لايراد الفخر على ما قررنا وكذا على ما ذكره الفاضل العاصر واما على ما ذكره بعض المحققين ففيه ان علية بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي عليته لنفسه اصلاً كما لا يخفى وما ذكره ثانياً من ان علة المجموع علة لكل جزء منه ممنوع وايضاً على هذا فيصح حمله على المجموع الآحادي مع انه زعم انه لو حمل عليه يتوجه الايراد فتامل وبما قررنا ظهر حال ما في الحواشي فلا تغفل قوله مجموع الموجودات من حيث هو موجود ان في حال الوجود يمتنع عدمها بعد لا بعد وجودها لما تقرر من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود امتنع العدم وجميع

للممكنات لا يمتنع عدمها بالنظر الى وجودها اذ لا الشيء يوجب وجودها وامتناع عدمها بالكلية بناء على المقدمة الآتية فيثبت وجود واجب الوجود بالذات بالتقريب الذي مر هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان والاعتراض بان المحشي بصدد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن بعبارة اخرى غير ما ذكره سابقاً ولا اثر للتقرير المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل يندفع بمنع كونه بصدد ذلك اذ لا اثر في كلامه منه وجعله اعادة اخرى للسابق لا يقتضي ذلك لانه قريب المأخذ منه على ما قررناه فلا بأس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى وقال الفاضل المذكور تقرير كلامه على وجه يطابق ما رامه من لزوم الدور دون التسلسل هو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوماً لا شيئاً محضاً والا لزم في وجود الواجب من سبب معدوم فيلزم وجود من العدم قبل ان يخرج فهو الدور فوجب وجود الواجب الممتنع العدم عليه في الموجودات حتى يمكن وجود غيره منه انتهى وفيه نظر لانه ان اراد ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوماً مطلقاً اي سواء كان في وجود بعده الا الوجود او لا فمم قوله والا لزم في وجود الا الوجود الدور

جاز خروجه بغيره

قلت لعله جاز عدم جميع الموجودات راساً لكن ح لا يجوز وجود الا الوجود حتى يلزم الدور وان اراد انه لا يجوز عدمها راساً مع وجودها الا الوجود فمم لكن نقول ان الممكنات ايضاً لعله يكون كذلك ان يمتنع عدمها راساً مع وجودها الا الوجود والمقدمة الآتية لا يثبت الا جواز عدمها راساً لا مع وجودها الا الوجود فتامل وقال الفاضل العاصر في تقرير الدليل عدم جميع الموجودات راساً بحيث لا يوجد شيء منها اصلاً ممتنع اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده فلم يوجد وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضاً وعدم جميع الممكنات ليس محالاً ممتنعاً لك كما سيجيء فيكون في الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المطلوب وفائدة الحيثية الاشارة الى ان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لانه شرط او قيد كما تقرر وصاحب الحواشي الفخري وسلم المقدمة الاولى على الاول وقال جميع الممكنات بشرط الوجود ايضاً كك

ومنعهما على الثاني

ومنعهما على الثاني وقال انا نمنع ذلك على تقرير وجود الواجب وهو اول المسئلة على ان والدي اجاب باختيار كل من الشقين اما على الاول فبان الشرط المذكور في الممكنات العرفية بناء على المقدمة الآتية وان الشيء ما لم يجب لم يوجد لما كان من الفروض المستحيلة اذ الوجود الحاصل بلا وجوب ليس موجوداً بالحقيقة فالموصوف به يمكن بالامكان العام ان يصير لا شيئاً محضاً اما على الثاني فبان النظر في مفهوم الموجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يوذن بان الممكن من حيث هو ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجوب السابق عليه ومنه يثبت وجود الواجب الوجود بالذات بناء على ان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده وبالعلل الممكنة من حيث هي ممكنة لا يحصل هذا الامتناع انتهى وما ذكره في توجيه البرهان صحيح موافق لما ذكرنا لكن بعد خفائه ولعله وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه لعله لظهور استدراكه وكانه قصد به بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه فيه ايضاً وما ابعد ما رامه هيهات هيهات لا دخل في هذا التقرير اصلاً لهذا وقد حمل الحيثية على قريب من التعليلية ولكن جعلناها بمعنى في حال الوجود والوجهان متقاربان ثم ان الظاهر ان مراد الفخر بكون الحيثية قيداً هو ما ذكرنا لا ما هو الظاهر منه اذ الماهية المقيدة بالوجود بذلك المعنى لا وجود لها لا باعتبار رتبة الوجود وهو لم يتعرض في الاعتراض لهذا ولو كان فالحق في جواب الاعتراض على ما ذكرنا هو اختيار الشق الثاني وان اراد معناه الظاهر فالحق اختيار الشق الثالث لما نقله الفاضل العاصر وهو ظاهر وبما نقله عن والده في دفع الاعتراض تامل لان ما ذكره على اختيار الشق الاول مع ما فيه من التعسف يرد عليه انه اذا كان شرط الوجود في الممكنات من قبيل الفروض المستحيلة فلا يمكن ان يحكم بان الموصوف به يمكن ان يصير لا شيئاً محضاً اذ لا يمكن الحكم بشيء على فرض محال اصلاً نعم يجوز ذلك عند العقل بناء على جواز استلزام المحال للمحال وهو لا يكفي في المراد بل لا بد من بيان الامكان الواقعي وانى له ذلك فافهم وما ذكره على اختيار الشق الثاني لا يظهر محصله ظاهراً ولعله تكلف في تصحيحه فليس الا ما ذكره ابنه وبالجملة ملخص الجواب عن الايراد ليس الا وجه واحد يشترك فيه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل العاصر

وهو القيد الرتبة في الموضوع على انه الموضوع عام لكنه المقيدة بقيد الوجود

وانما التفاوت بمجرد لحاظ التصرف في قوله من حيث هو موجود وما ذكره والده بعد التكلف في تصحيحه يرجع
ملخصه الى ذلك الجواب وليس جوابا آخر فلا يستقيم العلاوة الا ان يكون نظره الى التفاوت المذكور فتدبر والو
جهان اللذان ذكرهما بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما يقضى منه العجب واي عجب وفي كلمات بعض المحشين
ايضا ما هو مثله قوله وبرهان جميع الممكنات الصرفة الخ يعني ان العقل يحكم بديهة بان مجموع الممكنات التي ليس
فيها واجب بالذات ولا ينتهي اليه في حكم ممكن واحد في امكان عدمه بدلا عن وجوده وذلك لانه وان امتنع
عدم كل منها بسبب علته لكن لا شك في امكان عدمه مع عدم علته فنسبة الوجود الى المجموع بهذه السلسلة
ونسبة العدم سواء اذ يجوز عدم الجميع راسا لانا اذا فرضناه لم يلزم منه محال اصلا لا بالنظر الى ذواتها
لامكانها ولا بالنظر الى عللها لانها ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض واذا جاز عليها العدم بهذا الوجه فهي
ممكنة لان جواز العدم عليها في الجملة نظرا الى ذاتها كاف في الامكان ولا يلزم جواز جميع انحاء العدم كما
في الوجود لان من الممكنات ما يمتنع عليه العدم الطاري كالزمان او بعض انحاء الوجود كالوجود بعد
العدم اللاحق للموجود على ما قالوا هذا ولا نظن بمن راجع بداهة العقل الصريح والوجدان الصحيح
ان يشك في نفس تلك المقدمة ولا يحكم بها قطعيا وما اورده فخر المحققين من انه ان اراد بامكان
الكل طريان الانعدام عليه الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها
ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كل واحد منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع
والسند ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية ينتهي الى ممكن موجود
لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد اصلا اما الممكنات الغير المتناهية فلا
ينتهي الى ممكن موجود وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل كما صرح به والا يرجع الى الدليل المشهور انتهى فمندفع

[illegible]

بما قررنا اذ نختار الشق الثاني ونقول ان الامكان الوقوعي لازم للامكان الذاتي فيها اذ لا سبب من خارج لامتناع
العدم عليها في نفس الامر وكون كل منها مع العلة الموجدة لا يقتضي ذلك اذ يجوز عدم علته ايضا وهكذا
كما علمت فلا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في ذلك اصلا هذا وقد نبه على تلك المقدمة بان الوجوب
بالغير في قوة شرطية بمعنى انه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك فوجود الغير بمنزلة وضع المقدم وان اذا
كان لكل واحد من تلك الآحاد موجدا بالغير غير منتهي الى موجد لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية
غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجود شيء منها فتامل والاعتراض بان عدم انتهائها الى وضع مقدم
لا يدل على وضع مقدم كيف وههنا وضع مقدمات غير متناهية وهي الموجودات الغير المتناهية بناء على
الفرض المذكور مدفوع بان الكلام في انه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف تحقق ذلك
وخرج السلسلة الى الوجود وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل موجودا فلا يجدي نفعا فافهم واذا
ثبت ان ذلك المجموع في حكم ممكن واحد فترجح وجوده على عدمه لا بد له من سبب وعلة خارجة
عنه وبذلك يتم جميع البراهين المذكورة كما اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا الى افتقار جميعها اليه فليس
الامر على ما في بعض الحواشي من انه لا بد من التكلف فيما تمسك فيه بالموجود المطلق حتى يظهر مدخلية تلك
المقدمة فيه فتبصر ولا يخفى ان هذه المقدمة على ما قررنا غير ما ذكر من ان مجموع الممكنات موجود
ممكن غير كل واحد فلا بد له من علة وادعوا بداهتها وبنوا عليها بعض براهين اثبات الواجب
وانه ليس بناء شيء من تلك البراهين المذكورة على هذه المقدمة وان كان الظاهر حقيتها ايضا فما توهم
من ابتناء جميع البراهين المورودة في هذه الطريقة التي لم يتمسك فيها بابطال التسلسل على هذه المقدمة

ظاهر الفساد وكذا ما ذكره بعض المحققين من ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مبتنيا على
المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على ما ذكره المحشي وسيتضح في اثناء الرسالة واعلم انه على
ما حملنا في لفظ الطريان في عبارة المحشي مسامحة والامر فيه سهل كما لا يخفى وبعض المحشين حافظ على ظاهره
فحمله على العدم بعد الوجود ولم يدر ان هذا المعنى لا يشمل جميع الممكنات على ما قالوا ولو سلم فليست المقدمة
ح بديهية كما لا يخفى وليس ايضا ح دخيلا في تتميم الجميع كما افاده الفاضل العلام وقد اورد هذا المحشي كلاما
على نفسه بهذه العبارة فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم
الطاري ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا بالذات لان احد الطرفين
اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الآخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان
محتاجا الى علة المبقية ولا يجوز عليه طريان العدم قلت اما اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو الزماني
العدم الطاري الزماني لا العدم الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطاري على الزمان ان يكون بقاؤه
واجبا بالذات لان ما ثبت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض
الآخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي
ورفع الوجود البقائي يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما ان يرفع
الوجود البقائي من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان
رفع الوجود البقائي متصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم
تحقق الزمان من بدو الامر انتهى وانت خبير بان هذا الايراد على ما قررناه لا دخل له بهذا المقام نعم يرد
ههنا ايراد آخر وهو ما اشرنا اليه بقولنا ان هذا المعنى لا يشمل جميع الموجودات ولو اسقط قوله فاذا

امتنع عليه

امتنع عليه العدم الى آخره السؤال لا يتعلق على ما ذكرنا كما لا يخفى ويمكن ان يكون نظره في السؤال الى ذلك الا كالمحالين لكن
ما ذكره في الجواب ثانيا لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام بل هو بعيد عن مرام السائل كما لا يخفى ثم ما ذكره اولا من الخيالات
التي لا اجد لها وجه معقولية وانما اخترعه السيد المحقق الداماد وتبعه من اقتدى به من تلامذته مثل هذا المحشي وسنفصل
القول فيه انشاء الله وما ذكره ثانيا لا يدفع الايراد على ما قرره ايضا لان السائل جعل المحذور هو عدم احتياج
الزمان الى علة المبقية لكونه واجبا بالذات وظاهر انه لا يندفع بما ذكره لان جواز العدم عليه ابتداء لا يجدي
نفعا لان الكلام في انه اذا وجد فيمتنع عليه ح العدم لذاته فلا حاجة له الى العلة المبقية وجواز رفع
الوجود البقائي في ضمن عدم التحقق من بدو الامر لا يضر بذلك اصلا كما لا يخفى والحق في دفعه ان يمنع كون نمنع م
امتناع العدم الطاري على الزمان لعلة لذاته بل لعلة بمعنى ان العلة وما ذكروا في بيانه على تقدير تسليمه لا يدل
على كونه لذاته بل على مجرد الاحتمال فتامل فان قلت مجرد الاحتمال يكفي في ايراد الاشكال قلت ما ذكروا في بيان كون
البقاء محتاجا في البقاء الى المؤثر ثم يدل على احتياجه الى ذلك المؤثر الذي اوجده على ما قالوا ح فلا مجال لهذا
الاحتمال فتامل قوله من ان موجد جميع الممكنات الخ بعد ما حصلت خبرا بما سبق لا اخفاء عليك في تقرير هذا
الدليل كيف يتبنى على المقدمة المذكورة ويتم بها وفساد ما ذكره بعض المحققين من ان المراد جميع الممكنات
من حيث هو مجموع هذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع
موجودا واحدا ليحتاج الى علة فتامل قوله من ان جزء الممكنات الصرفة الخ تقريره انه اذا فرض
سلسلة الممكنات متسلسلة الى غير النهاية يحكم كل عاقل بملاحظة المقدمة المذكورة بانه لا بد لها من علة بالذات
او علة يكون جميع اجزائها متاخرا عنها محتاجا اليها وظاهر انه اذا كان جزء من اجزاء الممكنات علة لها بهذا
المعنى يلزم تقدمه على نفسه وعلى علله ولا يخفى انه لا يحتاج هذا التقرير الى بنائه على المقدمة الاولى التي نقلناها

سابقاً لكن يمكن بنائه عليها لكن لا يتم بها بل بما يثبت انه لا بد للمجموع من علة سواء كان له جزء او خارجاً عنه ويثبت بالمقدمة التي ذكرنا المحشي انه لا بد ان يكون علته علة له على الاطلاق اي يكون متقدماً على جميع اجزائه وح يثبت المط فظهر فساد ما زعمه بعض المحققين من ابتناء ذلك الدليل على تلك المقدمة فقط وان كلام المحشي يشعر بالخلط بين المقدمتين في اعطاء البرهان على ما فهمه ليس بتمام لانه ما زاد في توجيهه على ان قال المراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وظ ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها الا امر خارج عنها والا لم يكن تامة انتهى وح يرد عليه شبهة ما قبل المعلول الاخير لانه يصدق عليه انه لا يحتاج شيء من اجزائه المعلول الا امر خارج عنه ولا يعتبر في العلة التامة ازيد من هذا فتامل قال الف ضد المقام العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل والقابل ما به يمكن وجود الشيء والفاعل ما به يجب وجود الشيء ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق ما بسببه تمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولا يكون الا فاعلاً قريباً او بعيداً يستند اليه جميع العلل وهي العلة بالذات كما اشير اليه سابقاً فلو فرض ان يكون في الممكنات
ليس م
الصرفة التي فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته فاعلاً لها كلها سواء كان واحداً او جملة ما فوق المعلول الاخير او غيره يكون هو سبباً لامتناع عدم نفسه وعلله بديهيته وايضاً كل جزء فرض ان يكون علة للكل كان علته اولى بذلك منه كما قال الشيخ في الاشارات انتهى ولا يخفى ان تحقيق كون العلل باقسامها يرجع الى الفاعل والقابل لا دخل له في المقام اصلا ثم انه يرد على ظاهره بعض من المناقشات لكن كان يمكن حمله على ما ذكرنا في تقرير الدليلين فيمحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره

نقلا عن الشيخ فهو واه جداً الا ان يتم الاولوية بين ما فوق المعلول الاخير اولى لعدم احتياج المعلول الى شيء خارج عنه بخلاف علته كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون لعلته علة بعيدة اولى بمعلول معلولها من معلولها ولا يقول احد بما مثل قولنا ولا صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون كما ذكر بعد الاطلاع على ما سبق في تقرير البراهين لا تحتاج الى توضيح هذا البرهان قوله لا في الوجود وهو ظ ولا في الايجاد اذ المستقل بالايجاد في شيء هو ما يمتنع بسببه جميع انحاء عدم ذلك الشيء ولا شيء من الممكنات كذلك على ما عرفت من المقدمة فتذكر وتامل واعلم ان شيئاً من البراهين المذكورة على ما قررنا لا يرد عليه الاعتراض بجملة ما فوق المعلول الاخير على ما هو المشهور اذ قد ظهر بالمقدمة المذكورة عدم صلاحيتها للعلية اذ لا يمتنع بسببها جميع انحاء عدم المعلول بل يجوز ارتفاع العلة والمعلول معاً فلا بد له من علة خارجة على ما عرفت فتدبر واحفظ واعلم ان جميع تلك البراهين مبنية على نفي الاولوية الذاتية والا لجاز وجود الممكنات بسبب الاولوية الثابتة له لذاته من دون احتياج الى علة اصلا فما ذكره بعض المحققين في تقرير الدليل الذي على الاخير من ان هذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وتعدد لنفي الاولوية اراد بنائه على نفي الاولوية اي رجحية هذا وانت خبير بانه على ما قررنا بنا ء بعض الادلة الاخر ايضاً على نفي الاولوية اي رجحية ايضاً على الظ لكن التحقيق انه لا يبتني شيء منها عليه اذ لعله يقال في الوجوب بجريان في الاولوية ايضاً مثلا في تقرير الذي ذكره بقوله لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات شيء لراجحية وجود الممكنات ولا مرجح وجودها جميع انحاء العدم عليها اذ يجوز عدم المرجح ايضاً واي مرجح انه لا مرجح لوجود السلسلة على عدمها بالكلية وظ انه لو جاز الوجود بالاولوية فلا بد من اولوية الوجود على جميع انحاء العدم وعلى هذا فقس في غيره فليس بناء شيء منها على نفي الاولوية اي رجحية بل بناء الجميع على نفي الاولوية الذاتية فقط كما قلنا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل العالم من ان جميع تلك البراهين موقوفة على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم نظراً الى اللهم الا ان يقال ان الاولوية

لا يجب لها العلة الموجدة بل يكفي الامر العدمي وح لا بد في جميع البراهين من نفيها حتى يثبت المط لكن الحق ان العقل يحكم بان مفيض الوجود لا بد ان يكون موجوداً سواء كان افاضته على جهة الاولوية اي جعله اصلياً او على سبيل الوجوب فمناط الحكم انما هو افاضة اصل الوجود لا افاضة وجوب الوجود كما يظهر بالرجوع الى الوجدان مع التامل الصادق فتامل وتحقيق نفي الاولوية بقسميها على وجه لا يزيد عليه ولا محيد عنه مذكور في تعليقات والدي على حاشية التجريد فلا علينا ان لا نتعرض لها بل عليك الرجوع اليها والله الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات واجباً لذاته لكن يكون احدها واجباً لذاته فلا يتمحض شيء من البراهين المذكورة على ابطاله كما لا يظهر بالتامل ولا يبعد في كون كل من شيئين او اشياء ممكناً بخصوصه ويكون احدهما او احدها واجباً لذاته الا ترى ان ارتفاع النقيضين محال لذاته مع ان كلا منهما يمكن ارتفاعه فيجب ان يكون نقيضه واجباً لذاته فيكون وجود احدهما واجباً لذاته مع ان كلا منهما ممكن بذاته والظ انه لا يندفع ذلك الا بان يقال ان المطلوب في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته هو سواء كان امراً معيناً او مبهماً وما ذكرتم لا ينافيه في قصدنا اذ قد اعترفتم بوجود الواجب لكن جوزتم كونه امراً مبهماً ولا كلام فيه في هذا المقام بل انا نظهر بطلان ذلك فيما بعد حيث نبطل كون واجب الوجود امراً كلياً ونثبت انه ذات معين لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فتامل او بان يدعي البداهة في انه اذا لم يكن خصوص شيء من الموجودات واجباً لذاته لا يكون احدها ايضاً كذلك ويقال ان ما ذكره لا يتناسق كذلك في التنظير مغلط قطعاً كيف فظ ان احدهما امر اعتباري انما ينتزع من طرفيه فلا يعقل كونه واجباً لذاته سيما اذا لم يكن شيء منهما واجباً بل محتاجاً الى علة ملحق في دفعها منع كون ارتفاع النقيضين ممتنعاً لذاته بل نقول امتناعه من شأن العلة حيث يوجد البتة اما علة الوجود فيجب الوجود او علة العدم فيجب العدم فامتنع ارتفاعهما

هذا وفي النفس بعد شيء والله اعلم بدقايق الامور قوله وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي هو كونه بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا يخفى ان البراهين المذكورة كلها كان بناؤها على وجود موجود ما والغرض ههنا بدون التمسك بذلك بل بمجرد دعوى الامكان الوقوعي بجريان البراهين اذ نقول لا شك في امكان وجود ممكن امكاناً وقوعياً ولولا واجب الوجود لم يمكن ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم الدور اذ تحقق موجود ما على هذا التقدير يتوقف على الايجاد وبالعكس او نقول ليس للموجود للا مبدأ والممكن لو وقع لا بد له من مبدأ فيلزم وجود الواجب وقس عليه ساير البراهين ولا يذهب عليك سخافة هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي لكن الممكن الا من جهة العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك فيحتمل عند العقل ان يكون وقوعه مستلزماً لما سيما مع ما يدرك من لزوم الدور وغيره من المفاسد واذا كان العلم به من جهة العلم بوجوده في تمسك به لا بالوجود من قبيل ما اشتهر من الظرافات ان رجلاً من المستظرفين هيأ مجمعاً من الرجال وقال اني اعددت لكم دواء انا في جداً لاجل البراغيث وامتن عليكم ببيعه منكم فبعد ما اشتروه منه بالالتماس والمنة سالوه عن كيفية حاله وطريق استعماله فقال طريقه ان يؤخذ البرغوث فيذر هذا في عينيه حتى يصير اعمى فقال لو اذا اخذنا البرغوث فلم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة فقال هذا ايضاً يكون فتفطن والعجب من المحشين انه لم يتفطن احد منهم بذلك قوله الاطلاع على البراهين المتعددة وقد ذكروا الاثبات الواجب بهر برهانه براهين كثيرة جداً ولقد راينا الاولى عدم التعرض لذكرها اذ فيما ذكرنا يكفي اللبيب على ان الظاهر ان اصل معرفة وجود اله العالم فطرية لكل احد بلا احتياج الى البرهان ولا منكر له بالقلب وان كان بعضهم يجحد باللسان كما يظهر من حكاية الزنديق وما جرى بينه وبين الامام جعفر بن محمد الصادق ع وغيرها مما يعتبر في هذا الباب بعد ذلك ولعل شهادة الذوق والوجدان بوجوب كونه واجباً ومخالفاً بالذات لما ترى من الممكنات يغني عن اقامة الدليل والبرهان والله اعلم قال المصنف رحمه وجود العالم بعد عدمه قال الف ضد الحادث في الكلام الشرعية يعني به البعدية الزمانية اذ

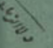
لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا وظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني وفيه
ما افاده والدي العلامة من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان زمانيا لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية
ويلزم القدم والزمان الموهوم الذي اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المصنف
كما يظهر من تتبع كلامهم وايضا ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا عند الحكماء كما صرح به
في اثبات الحدوث الذاتي اخبر وانظر كما يستفاد من كلام الشارح في بحث الامور العامة من ان مراد المصنف من البعدية
هو البعدية بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا وزعموا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض من هذا القبيل لكن التحقيق انه لا محصل له اذ لا يحصل له معنى معقولا سوى الحكمة بل الظاهر انه تقدم بالزمان
فان ذلك التقدم اذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء
الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وان عرض للزمان وغيره لا بد ان يكون لذلك الغير زمان واما الزمان
فلا يحتاج الى زمان آخر وح فعدم الزمان يجب ان يكون في زمان لكن يكفي فيه الزمان الموهوم وح فلا بد من
القول بالزمان الموهوم وسيحقق القول فيه عن قريب ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في ذيل ايضا فيرد عليه ان مراده
انه ظ ليس تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما ذاتيا لانه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا اصلا
فاندفع المنع الذي ذكره على ان فيما ذكره الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي من تقدم عدم الممكن على وجوده
تقدما ذاتيا البتة تأملا ليس ههنا موضع تحقيقه فافهم ثم قال رحمه الله ثم اقول لا شبهة ان يقال اذا كان زمان وجود
العالم متناهيا في جانب البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدما عليه سوى التقدم الذاتي الذي
اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتي شبيه بالتقدم الزماني الذي للحوادث

الزمانية ولا اجزاء

الزمانية ولا اجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم اجتماع السابق والمسبوق والفرق ان التقدم
الزمانيات ملاكه في الخارج متجدد استمرار مستمر ايعرض لاجزاء ما يحصل من تجددها وتصرمها واستمرارها في الحقيقة ذلك
التقدم اولا وبالذات ثم بتوسطها يعرض للحوادث وهذا يعرض له خواص التقدر والتكمم بخلاف تقدم العدم على
وجود العالم على مذهب المليين فانه ليس له مثل ذلك الملاك ولا يمكن تقديره وتعيينه ولا يكون فيه قرب وبعد
وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم ونظير ذلك ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان الفوقية
متحددة فان العقل هناك يعلم من تناهي البعد الملائي انه وراء عدم صرف ونفي محض وينتزع من ذلك ويحكم
بمعونة الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما على المكان والمكانيات كفوقية بعض اجزاء المكان على بعض
مع انه لا مكان هناك فكذا ههنا يعلم من تناهي الزمان والزمانيات في جانب البداية ان وراءها عدم صرف
ونفي محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود العالم والزمان شبيهة بقبلية اجزاء الزمان
بعضها على بعض وهذا هو المراد من قول المصنف وجود العالم بعد عدمه بل هذا هو الحدوث الزماني المتنازع
فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك وجود زمان قبل زمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود
مع ملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل بهذه القبلية وليس هذا اثبات زمان الموهوم كما
ليس ذلك اثبات المكان الموهوم فتدبر وانت خبير بان سبق العدم على الزمان على ما افاده
لا يرجع الا الى كون الزمان متناهيا من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل بمحض التوهم وهذا ليس
الا القول بالقدم بالحقيقة لانه اذا لم يكن انفصال بين ذات الواجب تعالى وبين العالم ولا يمكن ان
يقال اصلا انه كان الواجب ولم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث فلا يكون

الابمجرد الاصطلاح على اطلاق القديم والحادث على ما كان زمانه متناهيا وغير متناه وهو لا يفيد وبالجملة انه لا بد
على طريقة الملة من القول بوجود آن العالم بدون العالم بان يكون بينهما انفصال وعلى ما ذكره هذا الفاضل لا يمكن
ذلك بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك ولا انفصال بينهما ولو جوز هذا الفاضل لا يجوز
كونه غير متناهية ايضا اذ لا يلزم فيه الا عدم الانفصال وهو قد لزم في صورة التناهي ايضا لا يقال انه ليس
وجود الواجب تعالى زمانيا فلا يبقى لاتصال العالم بالواجب وانفكاكه عنه لانا نقول فعلى هذا اذا كان الزمان
غير متناه ايضا لا اتصال للعالم به تعالى فلم لم تجوزه والحاصل انا لا نقول انه لا بد ان يكون زمان يصح ان
يقال كان الواجب فيه ولم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض انه يجب ان يتحقق انفصال بين الواجب
والعالم ويصح فيه قولنا كان الواجب على النحو الذي يصح الآن ولا يكون العالم فيه ولم يتحقق ذلك على ما افاده
هذا الفاضل هذا على ان الظاهر انه كما يصح في الاجسام انه زماني بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان يصح
ان يقال ذلك في شأن الواجب تعالى اذ يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال
انه زماني بمعنى ان وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضا على هذا الاشكال اصلا
هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان من الحق فهو الحق وان كان من الوساوس الشيطانية فنعوذ
بالله منه والله يعلم حقيقة الحال واما النظير الذي ذكره من قولهم لا خلاء ولا ملاء فوق المحدد فهو قول على سبيل
التوسع والمقصود للقصد انه لا شيء وراءه بدون توهم فوقية اصلا فلا يصح التنظير على انه على
تقدير صحته مما لا يفيد بعد ما بينا انه لا يجوز ان يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتأمل والله الموفق
واذ قد بلغ الكلام هذا المقام فلا بأس ان نذكر طريقة السيد المحقق الداماد في حدوث العالم فان ما ذكره
هذا الفاضل انما يستخرج منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث الدهري لا الذاتي





ولا الزمانية وخلاصة ما قال في تحقيقه انه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض لا مسبوقية بالذات بل مسبوقية
الانفكاكية الانفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكممة والفرق بينه وبين الحدوث الزماني ان
الحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر السيال الواقع في الزمان القبل قبلية زمانية متكممة وفي
هذا الحدوث ليس العدم متقدرا متكمما اصلا بل انه هو الا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض والليس الساذج
والمكان وعاء الوجود الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق التقدر واللاتقدر هو الدهر لا الزمان
لانه وعاء الامور المتغيرة المتقدرة السيالة ولا السرمد لانه وعاء بحت الوجود الثابت الحق المقدس
عن عروض التغير مطلقا المتعالي من سبق العدم على الاطلاق فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح احق الاسماء
واجدرها به الحدوث الدهري ونحن نقول انه اذا اتصف العدم في نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقا
غير ذاتي كما يظهر من بعض كلماته فيكون البتة محتاجا الى وعاء وظرف يكون فيه ويتصف هو لاجله بالتقدر
والتكمم وغيره وكونه سابقا عليه بدون ذلك مما لا نقدر على تعقله فلتعقله يحتاج الى الصفة لطف قريحة
لم يكن لنا وان لم يكن سابقية بحسب الحقيقة كما يشير اليه بعض كلماته حيث ذكر ان في السبق الذاتي
والزماني ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له اذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل
الوجود في متن الواقع من تلقاء العلة الفاعلية بل يجامعه وكذا العدم السابق على الوجود سبقا
زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان بل مقابلة العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود بخلاف
الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام اصلا فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر

ممتازاً في التقدم عن حد الوجود الحادث من بعد بل انه يطلق عليه السبق الدهري ويضع في حيزه عقد الايجاب
الثابت الدهري فلا يفهم في كنه الحدوث والمسبوقية بالعدم اصلا بل ليس القدم الا انه وبالجملة
ما افاده مما لا يصل اليه فهم ولا يحيط به وهم لكن قد نقلناه لعله يهتدي به احد من المحصلين والله الموفق والمعين
وقال بعض المحشين من تلامذة هذا السيد الباقيين لم ان تقدم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات
بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم على المتقدم بالذات فالعدم يكون مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار
اطلق عليه التقدم وفيه ان كون العدم مع المتقدم بالذات مما لا يتصور الا اذا كان في وعاء فلا بد من
من القول بالزمان الموهوم وهو يفر منه وايضا ذلك العدم اما ان يكون مع العالم ايضا او قبله لا مجال للاول
فيكون قبله فلا ينفع الفرار منه والقول بان اطلاق التقدم عليه على سبيل المجاز فافهم ثم ذكر السيد ره
ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من اكاذيب الوهم الظلماني وتلاعيبه وتصاوير الحركة
السوداوية وتخيلاتها اما اولاً فلا نعرف انه لا يتوهم في الدهر حدود وتصرم وتجدد وفوات ولحوق
وامتداد وانقضاء وتمادٍ وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة والحركة واتصال التغير وتدريج
الحصول شيئاً فشيئاً واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح الساذج والليس الصرف الثابت
تمايز حدود وتلاحق احوال وتغير احيان واختلاف اوقات ما حتى يتوهم التمادي والسيلان
والنهاية واللانهاية انتهى وفيه انا لا نسلم ان الاتصاف بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود
الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي بل الظاهر انه كذلك

ولا استبعاد فيه

ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون ان الحركة القطعية منتزعة من الحركة التوسطية والزمان منتزع من الآن السيال فلم لا يجوز
هناك انتزاع الامر الممتد المتجدد والمتقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز
ههنا ايضا بلا تفرقة اصلا ومن هنا ظهر ضعف ما ذكره بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امراً موهوماً لم ينشأ من انتزاع
فنقل الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى الله تعالى كما
انه ينتزع من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى بعد قال واما ثانياً فلانه لو صح في العدم ما توهموه
لكان هو الزمان بعينه او الحركة بعينها اذ الكائن هو متكمماً سيالاً كله لا كمية له من بعضه والا بعاضه متعاقبة غير مجتمعة
فاما انه يجب بالذات على تلك الجملة فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او على الحركة
اسم العدم فليت شعري باي ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم والالحاق بالعدم انتهى وفيه انا نقول
باتصاف العدم بالتقدر والتمادي وغيره الا بالعرض باعتبار وصلة اتصاف وعائه به ولا يلزم منه كونه زمانا او
حركة والحاصل انا نقول ان عدم العالم كان في وعاء ممتد او متجدد ومتقضٍ كعدم وجود زيد في الزمان وكما انه
لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا كعدم زيد
في زمان قبل زمان وجوده ولا تفاوت الا بان هذا الزمان يتبعض بالليل والنهار ويتصف بالنشأ بحذاء ذلك
من الصفات في تلك والقيد وليس في ذلك في ذلك الزمان فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون
به يطلقون موهوما لا لكون العدم هو الحركة او الزمان فتأمل قال واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون البارئ تقدس وتعالى في حد
بعينه من ذلك الامتداد العدمي تعالى عن ذلك والعالم في حد آخر بخصوصه حتى يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه
وبين العالم ويصح تأخر العالم وتخلفه عنه سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهي التمادي
كان غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين هما حاشيتاه وطرفاه انتهى ان مرادهم بقولهم بين البارئ الحق واول العالم
وفيه م

زمان موهوم انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي يقال الآن انه تعالى
موجود لا ان ذلك الزمان واسطة بينه وبين العالم بحيث يكون هو في احد الحدين والعالم في طرفه الآخر حتى يلزم كون
غير المتناهي محصوراً بين الحاصرين وهذا ظاهر جداً قال واما رابعاً فلان حدود ذلك الامتداد سواسية متماثلة
اذ لا اختلاف في ذلك العدم والتقضي من استعداد وحركة او غيرها فلم اختص العالم بهذا الحد منه ولم يكن حدوثه
في حد آخر قبله انتهى وفيه ان هذا الكلام وارد على تقدير القول بلا ريب اذ لعله كان اختلاف في اجزائه لانه ليس عدماً محضاً لا يجري
ذلك فيه بل امر في نفس الامر وقع العدم فيه فتأمل وقال اما خامسا فلان المقدس عن الغواشي والعلائق
يكون مع امتداد مفروض ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده معية غير متقدرة على سبيل واحد محيطاً
بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة معية فلو كان ذلك الامتداد موهوما على ما نبه عليك غير مرة فاذن
اختصاص العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يثمر تأخره وتخلفه عن البارئ الحق اصلاً فانه اذا كان الامتداد
الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس اليه سبحانه اجدر بذلك انتهى
وفيه ان القول بالامتداد المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود وقد صح ذلك ومرادهم من تخلف
العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك لا انه كان الواجب في وقت لم يكن العالم فيه حتى يقال ان الواجب بري
من الكون في وقت فلم يصح ذلك على ما المشتهر عرفت انه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت
ومع ذلك يصح هذا المعنى ايضا فتذكر قال واما سادسا فلان الزمان والمكان يتسقان في متضاهيان من تضاعف
في الاحكام من لمن واحد ومن تدر واحد فكما ان الامتداد المكاني اعني فوق الفلك الاقصى المحدد للجهات
العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد ولا نهاية ولا لا نهاية واذا بلغ السطح المحدب
انسان لم يمكنه تمديده يده لا لمصادم ومانع مقداري بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة

ذلك وراء الامتداد

ذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا تمادٍ ولا لا تمادٍ ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زيادة ولا نقصان
فاستمع القول واتبع الحق ولا تكونن من الجاهلين انتهى كلامه رفع مقامه وضعفه ظاهر لانه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات الحكمية
فتدبر وتذكر وقد ذكر في تصانيف كلامه انه لا يجدي ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء
على الحدوث بذلك المعنى ولا الحدوث الزماني لان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله وحامله والجواهر
العقلية المفارقة لعوالم الزمان والاماكن رأساً فكيف يظن بافلاطون وسقراط ومن في مرتبتهما من اعاظم الفلاسفة
وائمتهم انهم يثبتون الحدوث الزماني للعالم الاكبر ويقولون ان نفس الزمان ومحله وحامله وحامل محله والجواهر
المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان وحاصلة الذات في الزمان وليس يتفوه بذلك من في دائرة العقلاء والملل
والمحصلين ولكن نقول ان الحكماء يجوز ان يكون كلامهم في الحدوث الذاتي ولكونه متفقاً عليه بينهم ثم ونسبة
الخلاف الى ارسطاطاليس وامثاله من خطأ النظر الناظرين في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرامهم على ما حققه الفارابي
في الجمع بين الرأيين بل الظاهر كما يشهد به الفرض انه قد كان التكلم في الحدوث والمناظرة فيه شايعاً بينهم فلعله ذهب
بعضهم الى القدم بذلك المعنى ايضا وان لم يظهر ذلك في شأن ارسطاطاليس وامثاله واما المتكلمون فلانه كان
غرضهم اثبات الحدوث الزماني ايضا ولا استبعاد فيه اذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان
كان المراد به ما سوى الواجب تعالى من الموجودات والامتداد المذكور لا وجود له فلا اشكال من جهة الزمان واما محله
اعني الحركة وحامل محله اعني الافلاك فلا محذور في القول بحدوثهما زمانا على رأيهم فانهم لا يقولون بالحالية والمحلية
المذكورة بل انما هو رأي الحكماء واما الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به المتكلم والنفس لما كان فيها جهة مادية فيمكن
ان يطلق عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبارات على المشتهر ظهر بما سبق آنفا انه يمكن ان يقال ان كونها حادثة
بمعنى انه كان زمان لم يصح فيه ان يقال انها موجودة على وجه يصح الآن ذلك بل قد ظهر انه يمكن القول بكونها زمانية

ارمقارنة للزمان وح فلا اشكال اصلا وهذان الوجهان يجريان في العقد الثاني على القول بجوده كما لايخفى فقد ظهر بما
قررناه ان القول بالزمان الموهوم مما لايمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه وان منع حدوث العالم لايتصحح بحسب ظاهر وسلمنا
اليه الا بالتمسك به بين تيسر ان ربط الحادث بالقديم ايضا لايتصحح الا بالتشبث بذلك فينبغي ان ينظر فيه هل هو مما
يخالف الشرع ام لا فان لم يكن مخالفا له فبها ونعمت وان كان مخالفا له على ما يشعر به ظاهر بعض الآثار فيجب ترك
الاقدام فيه والوقوف عند الشبهة على ان ياتي بالفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق اي يجب ان يبين
اعلم ان القدرة في المشهور يفسر بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي يكون صدوره منه بالمشية
والارادة والايجاب المقابل لها بهذا المعنى هو ان يكفي اصل الذات منشأ وسببا له بلا ارادة كافعال الطبايع وهذا
قد يكفي اصل الذات في ذاته صدور الفعل كالضوء للشمس وقد يتوقف على بعض الشرايط كالاحراق للنار مثلا ولا خلاف
بين المليين والفلاسفة في قدرته تعالى بهذا المعنى والشارح لما جعل النزاع بين الفلاسفة والمليين وفسر القدرة بصحة الفعل
والترك فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره فانه يرجع الى المعنى المذكور وقد عرفت انه لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا
فسره المحشي بان المراد به ان لا يكون شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه سواء كان امتناع الانفكاك
من اصل الذات او من الارادة او غيرها والفلاسفة يقولون بالايجاب بهذا المعنى فانهم قالوا بقدم العالم
ولا يرجع ذلك المعنى الى الايجاب بهذا المعنى مقدرة بالمعنى الاول كما لايخفى فالمحشي بعدما فسر الكلام بما
هو الصحيح على زعمه اشار الى المعترض هنا انه لا يمكن حمل الصحة على ما هو ظاهرها اي الامكان بالنظر الى ذات الفاعل
فانه لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر
الايجاب بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم الذي هو المقابل للمعنى الذي ذكرناه ثم اشار الى انه اذا
كان الايجاب بذلك المعنى الذي ذكرناه يرد على الشارح انه لا حاجة الى التطويل المذكور اذ استلزام الايجاب
بذلك المعنى للقدم ضروري لا يحتاج الى بيان نعم ابطال الايجاب بالمشهور يحتاج الى ذلك البيان اذ قد عرفت

ان الموجب بذلك قد يكون اصل الذات منشأ للفعل وقد يتوقف على بعض الشرايط وكذا ان ابطال
الشق الثاني يتوقف على البيان المذكور هذا التقرير بحمل كلام المحشي في هذه الحاشية وقد ظهر بهذا ان قوله والغرض
ان معنى الصحة ليس ههنا الامكان الا بدون كلمة الا كما وقع في بعض النسخ التي رأينا اي في جميع النسخ صحيح
موجه ولا يحتاج الى زيادة كلمة الا كما افاده بعض المحشين مع وجود كلمة الا لا يستقيم الكلام الا بتكلف
ويقال المراد ان الغرض والباعث على التفسير والتاويل المذكور ان معنى الصحة المشهورة ههنا اي في
هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم ههنا اذ لا نزاع فيه للفلاسفة بل النزاع
بين الفلاسفة والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب في هذا الكتاب بمعنى
امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم والقدرة المقابلة له هي الصحة بالمعنى الذي ذكرناه لا بالمعنى المشهور هذا
ولا يخفى بعده فتامل ثم لا يذهب عليك بعد هذا التوجيه الذي ذكره المحشي وعدم وقعه كما اشار اليه بعض
الفضلاء اما اولا فلان اطلاق الايجاب على هذا المعنى غير متعارف واما ثانيا فلان هذا يرجع الى قدم العالم
وحدوثه وقد بينه فيما قبل فلا يحتاج الآن الى البيان والقول بان لزوم الفعل للفاعل بمعنى واحد اذ انسب الى
الفاعل بان الفاعل منشأ له كان ايجابا بالمعنى المذكور واذا انسب الى الفعل كان قدما كما لفعل ان كان فاعله قديما
فقدم العالم لازم بين لايجاب الواجب لا نفسه على ما افاده الفاضل العاصم مما لا يجدي كثيرا اذ سلمنا المغايرة ولكن لا
ان بعد تحقيق القدم والحدوث لا حاجة الى تحقيق هذه المسئلة في هذا الكتاب الا على غاية الايجاز وهذا بخلاف
الاختيار بالمعنى المشهور فان لزومه للحدوث ليس ظاهرا الا يحتاج الى البيان فلا يستغني عن الذكر واما ثالثا
فلان اثبات الاختيار بالمعنى المشهور امر ضروري فيتعين عليه كثير من الاصول الدين ولم يذكره المص في غير هذا الموضع

فلو لم يحمل هذا الكلام منه عليه لزم اهماله وكونه مجمعا عليه لا يغني عن الاثبات سيما بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف
كما لا يخفى واما الاختيار بالمعنى الذي ذكره فلا فائدة مهمة فيه يوجب بيانه ومنع ذلك على ما في بعض الحواشي مكابرة
محضة واما رابعا فلان ما يذكره المص من ادلة المخالف وسيشير اليه انما هو على نفي الاختيار بالمعنى المشهور لا
بالمعنى الذي ذكره المحشي لا تشعر فلابد من حمل كلامه ههنا على اثبات الاختيار بذلك المعنى لا بالمعنى الذي ذكره كما
لا يخفى فالمناسب اذن ان يحمل الايجاب في كلام المص على معناه المشهور وما في بعض الحواشي من ان هذا اختلاف الخ
من عادة المص في هذا الكتاب فانه يشير في اكثر المواضع الى رد قول المخالف وعلى تقدير الاتفاق في المعنى المذكور
لا يكفي ذلك مما لا وقع له سيما بعد قيام الشبهة في الطرف المقابل وهو ظاهر وح فينطبق عليه الدليل على ما قرره الشارح
الا انه لا يتم من جانب المص ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا يمكنهم اثبات الاختيار بهذا الوجه لانهم لا يقولون
بالحدوث الزماني على ما هو المشهور وايضا انهم يجوزون التسلسل على سبيل التعاقب فهم موافقون مع المص في الدعوى
دون الدليل هذا والشارح قد اصاب على هذا في تفسير القدرة بالصحة بالمعنى المشهور لكنه اخطأ في نسبة الايجاب بالمعنى
المقابل لها الى الفلاسفة اللهم الا ان يطلع على قول بعض منهم بالايجاب بذلك المعنى كما افاده بعض الاعلام على
ما نقل في بعض الحواشي والتعليقات واعلم ان العمدة عندنا في اثبات الحدوث الزماني هو الشرع حيث
وقع عليه اجماع الملة وورد به الآثار واما الدلائل العقلية فمما لا يكاد يتم وح فاثبات الاختيار بالمعنى الذي
اوردناه به مشكل لافضائه الى الدور لان اثبات الشرع وصدقه يتوقف على اختياره تعالى بذلك المعنى فاثباته
به دور وسيجيء في كلام الشارح في مبحث العلم ما يقال في دفعه واما المعنى الذي ذكره المحشي فيمكن اثباته به
لان الاختيار بهذا المعنى لا يتوقف عليه ثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد اختار بعضهم حمل الصحة ههنا على الامكان

الوقوعي والذي افاده اما اولا فلانه لا نزاع بين الحكماء والمعتزلة المتكلمين القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى
نعم القائلون بالاختيار بهذا المعنى انما هو الاشعري وتابعوه والمص ليس منهم واما ثانيا فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث كما لا يخفى
وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه بعد لا وجه له الا ان يكون
غرضه انه حمل صحة الفعل والترك على الامكان الوقوعي بمعنى كون كل منهما بدلا عن الآخر حتى يرد ما اوردنا آنفا بل الامكان
كون احدهما في وقت والآخر في وقت آخر والامكان الوقوعي يستلزم الوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل
والترك في الوقتين وهو ينافي القدم والايجاب المقابل له هو ... وهذا المعنى ايضا يرجع الى المعنى الذي ذكره فانه تقرير كلام المحشي
لكنه تكلف جدا واعلم انه على هذا الوجه الامكان الوقوعي في كلام المعترض المذكور على هذا المعنى يندفع عنه ما اوردنا عليه ولكن
يرد عليه ان كلام المحشي ايضا يرجع اليه فليس احتماله على غير ما ذكره فتامل واراد ومنها امكان الصدور ره نقل الفاضل
العاصم عن والده العلامة ان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او المفعول وكلاهما باطل عندهم اما الاول فلانتفاء الجهة الامكانية
عن الواجب تعالى عندهم قالوا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل
مختارا لان افعال غير المختار ايضا ممكنة الصدور واللاصدور اذ الامكان الذاتي ضروري ... وفيه ما فيه غريب جدا فان الامكان
ههنا انما هو الامكان بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء الفاعل شيئا منهما لا الامكان بالمعنى المصطلح وح فيمكن اختيار
كل من الشقين اما الاول فلانه لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل اذ لا يلزم منه تطرق ثبوت الامكان بالمعنى المصطلح
عليه اليه اصلا واما الثاني فلانه اذا كان وصفا للمفعول كان بمعنى كونه بحيث لا يقتضي الفاعل شيئا من طرفيه وظاهر ان افعال
غير المختارين ليس كذلك اذ الفاعل يقتضي الوجود فيها البتة والامكان الضروري للممكن انما هو الامكان الذاتي وليس الكلام فيه
فتامل فان قلت ايجاد العالم صفة له تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى فقد تحقق له تعالى صفة ممكنة
وهو ينافي ما قالوا ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وح نقول في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان الامكان
بالقياس الى الغير فيستلزم البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى وانه محال وان اريد الامكان الذاتي الذي هو صفة للمعلول فافعال

عن المختار بن ايضاً لك وايراد السؤال الثاني مع ظهور انه ليس بمقصود على سبيل الاستظهار بعث الظاهر ان المراد بقولهم واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه ليس للواجب جهة فضيلة بالقوة وكمال منتظر بل كل كمال وفضيلة وشرافة ثابتة
له بذاته بلا شائبة امر بالقوة اصلاً وعلى هذا فهو مما لا دخل له بما ذكرت اصلاً ولو سلم ان مرادهم انه ليس له صفة ممكنة
فنقول ليس المراد من انه كل صفة له يجب ان يكفي تحقق ذاته بذاته بل يجب ان يكفي ما تحقق ذاته بذاته او مع
اعتبار صفة اخرى وح فلا ايراد اذ يمكن ايضاً نقول ان ايجاد العالم واجب له مع اعتبار الارادة وانما نقول
انه ليس بواجب بالنسبة الى ذاته بذاته ولا ضير فيه فتدبر قال الفاضل المعاصر في دفع الايراد والوجه اقول الاشبه
ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته انه لا يمكن ان يكون له في ذاته جهة وحيثية
امكانية بحسب الواقع ونفس الامر لا انه بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية التي بمحض تحليل العقل واعتبار
المعتبر واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعالى من حيث هي مع قطع النظر عن جميع ما سواها من الصفات ومنشأ الآثار معلولة لها ومبائنة
عن ذاته من حيث هي مناسب صفة اخرى ومنشأ الآثار وقال الشيخ في سابع ثامنة الالهيات الشفاء ولا تبالي
بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل
من حيث ذاته هذا انتهى وهو قريب جداً مما ذكرناه في زيد ولو سلم فلا يخفى ثم قال ويمكن ان يقال الامكان المذكور ليس
وصفاً للفاعل ولا هو الامكان الذاتي او الوقوعي للمعلول الكائنين الآتيين هما حالتاه بالقياس الى وجوده
في نفسه بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل وليس هو نفس القدرة بل القدرة هو ما به في الفاعل منشأ
لهذا الامكان كما مرت الاشارة اليه كما ان الارادة هو منشأ الترجيح او الوجوب والقواعد الموجبة سواء
كانت تامة او ناقصة ليست افاعيلها ممكنة الصدور واللاصدور عنها بل معلولاتها ممكنة الوجود في
انفسها بل بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضاً ثم ذكر في تلخيص المقام كلاماً مرامنا الاول عدم التعرض عنها
لعدم تعلقه بما كنا فيه ولا يذهب عليك ان الفرار عن كونه صفة للمعلول الى كونه صفة لصدور الفعل

عن الفاعل على الاكبر

مما يحتاج اليه لا يجدي نفعاً اصلاً اذ لزوم كون كل فاعل مختاراً باقٍ على حاله لان صدور الفعل عن غير المختار ايضاً ممكن اذ الامكان للمكن
صدوره ايضاً انه وان جعل صفة للمفعول لكن لا شك انه يستلزم ثبوت صفة ممكنة للفاعل ايضاً فيبقى الاشكال بحاله ولا
ينفع هذا الجواب قوله والتلازم بين بعضها وبعضها ظاهر فانه اذا كان الفاعل بحيث ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل كان لامحة في ذاته مع قطع النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان وجب الفعل بسبب
المشية او الترك بسبب عدمها واذا كان يصح منه الفعل والترك من حيث ذاته كان البتة بحيث ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل فالمراد به انه ان شاء فعل اذا فرض عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشأ لم يفعل اذا لم يكن سبب من خارج
وكذا انه اذا كان من حيث ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب من خارج كان البتة بحيث ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل فتدبر واعلم ان ما حققه المحشي ظهر فساد ما توهمه جماعة من الفضلاء بناء على ما رأوا في كلام اكثر الفلاسفة
انهم عرفوا القدرة بالمعنى الاخير من ان الفلاسفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون للواجب القدرة الا بالمعنى الاخير وان
القدرة بالمعنى الاول انما ذهب اليه المتكلمون وقد نزل على هذا الكلام الشيخ هاهنا وجوه فاسدة جداً لان المراد بصحة الفعل والترك
امكانهما في نفس الامر او بالنظر الى ذات الفاعل والاول لا يقول به المعتزلة ايضاً فانه ينافي بان الشيء ما لم يجب لم يوجد والثاني
مما يقول به الفلاسفة ايضاً كما عرفت مع ان بعض الفلاسفة مع كونه قائلاً بقدم العالم قد عرفت القدرة بالمعنى الاول كما نقله
المحقق الدواني في كلام المحشي ايضاً اشارة اليه فافهم قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة قال الفاضل العاصر المتفقين
منهم مع الحكماء في القول بعدم زيادة الارادة على الذات ووجوب الاصلح كالمعتزلة وواصل بن عطاء والنظام والكعبي
وغيرهم لا القائلين بزيادة الارادة وحدوثها كالجبائية وعبد الجبار والقائلين بعدم وجوب شيء عقلاً كالفرائهم
فيجب ان يكون نفي النزاع مع فرعه عنده والطرفية حالية مخصصة انتهى ولا يخفى ان الاتفاق في عدم زيادة الارادة مما لا يجب
فرضه ليصح قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان من كان من المعتزلة قائلاً بحدوث

الارادة لا نزاع ايضاً هاهنا الا في القدم والحدوث لانه يوافق الحكماء في ان ايجاد العالم وعدم ايجاده ممكن بالنسبة الى
الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة وان كان ثبت الارادة حادثة نعم قوله التي هي عين الذات
انما هي على مذهبهم فالاولى نفيه ولعل نظره الى الفاضل في ذلك الى هذا واما الاتفاق في وجوب الاصلح فمما لا حاجة الى فرضه بل لا ربط
له بالمقام اصلاً وكانه خلط بين الوجوب العقلي والوجوب الذي هو المراد هاهنا حاشاه عن ذلك فان الوجوب العقلي
هو كون الشيء بحيث يكون تركه قبيحاً وفاعله مذموماً عند العقل ووجوب الاصلح ايضاً انما هو بهذا المعنى ايضاً ونزاع
الفراء ايضاً انما هو في وجوب شيء عليه بهذا المعنى والوجوب المراد هاهنا هو ضرورة الوجود فان المراد ان مع
اعتبار الارادة يمتنع عدم تحقق ايجاد العالم مثلاً بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا ان عدم ايجاده قبيح عند العقل
فلا ينبغي الخلط بينهما فتدبر ولا تخبط ثم لا يخفى ان غرض المحشي بهذا المعنى الكلام تحقيق المقام لا الاعتراض بعد تقرير الكلام بانه
ح يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه لا الى كونه قادراً مختاراً وعدمه لان النزاع في الثاني لا الاول كما ذكره بعض
الافاضل فتدبر قوله فالمناسب في هذا الكتاب اذ اعرفت انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في القدم والحدوث
فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور في المتن بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم في الازل حتى يكون ابطالاً لمذهب
الفلاسفة اذ لو حمل على المذهب الغير المشهور لم يكن رداً على احد بل يكون بياناً لامر مجمع عليه هذا وهذا ايضاً ان يكون اشارة الى
وجه آخر لحمل الصحة في كلام الشارح على ما فسره به غير ما اشار اليه اولاً من انه لو حمل عليه لم يستقم جعل الفلاسفة مخالفاً للمليين
كما لا يخفى ويمكن ان يجعل هذا ايضاً من تتمة الكلام السابق بحيث يكون تمام الكلام اشارة الى مجرد انه لو لم يحمل الصحة على
ذلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة مقابلاً للمليين لكن التوجيه الاول اولى والصق كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام
وقد يجعل هذا اشارة الى تخطئة للمشهور بان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك والقدرة بمقابله الذي
هو صريح في المرام لا بالصحة التي يتبادر منها خلاف المراد الذي ليس محل النزاع ولا يخفى بعد قوله بامتناع انفكاك ذاته
في الحواشي القديمة ان هذا التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات
ازلاً انتهى ولا يخفى سخافته فان العبارتين بمنزلة خارجة على وعلى خارجة من قبيل عرضت الناقة على الحوض

كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء ان النكتة في الاشارة الى ان الايجاب والاختيار باعتبار هذا المعنى في
طرف الفاعل اي كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل فالايجاب كون الذات
دائماً كذا اما في طرف الفعل فانه القديم انتهى ولا يخفى ان القدم ليس امتناع انفكاك العالم عن ذاته تعالى
بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم ايضاً فلا وقع لما ذكر لهذه النكتة
فليتأمل وقال الفاضل المعاصر انه للاشارة الى ان الانفكاك الجائز عندهم هو ما كان من جانب الفعل
بسبب القدرة والعلم والارادة اذ تخلف المعلول عن تحقق العلة التامة مستحيل عندهم ايضاً انتهى وفيه
تكلف فتأمل قوله وح لا حاجة في اثبات نفيه اه في الحواشي القديمة بان في التطويل اشارة الى رد
دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان حادثاً لتوقف
على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط ولما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدأ
تشبثوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توجيه النقض عليهم
بقوله فيلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال الا ان التسلسل في جواب النقض
بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل يحتمل ان طريق آه في توجيه عبارة المصنف
كانه بعد على ان الوجه الذي ذكره هذا القائل [illegible] ظاهر عرض عنه لظهوره فتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة
الى الفائدة المذكورة انتهى ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف الا اولاً فلان تطويل الدليل بمقدمات
لا احتياج اليها لاجل الاشارة الى ايراد على دليل آخر لدعوى آخر مستبعد جداً ومع ذلك فان استحالة التسلسل على
سبيل التعاقب امر مشهور عن المتكلمين شايع ذايع لا يحتاج الى الاشارة اليه كيف وبهذا الوجه سيما انه مما
لا وقع له فيه كثيراً لان الحكماء لا يقولون باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب فلا نقض عليهم على معتقدهم
وكون الحكماء في نفس الامر قائلين باستحالته لا يضر بهم كما لا يخفى نعم يمكن ان يجعل كلام الشارح اشارة الى ايراد آه على
الهمام

قوله ثم ... في رد ... انه احتج
وتمسك الاشارة ... الشرط اللازم ... التسلسل
... ان يكفيه التسلسل
على سبيل التعاقب فانهم منه

الدليل المذكور وهو انه كما قلتم ان السبب اللازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب كذلك يمكن ان يقال ان السبب اللازم لحدوث العالم ايضا يكون على سبيل التعاقب فلا استحالة وفيه انه حينئذ يلزم قدم فعل السبب ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوزه ايضا وتجويز بعضهم ذلك مما لا يعبأ به هذا واما الثاني فلان ترك دليل ظاهر لظهوره واضافة مقدمات لا جدوى فيها اليه حتى يصير طريقا آه ـ فيه خفاء من قبيل الغزل

قوله هذا الاستدلال انما يناسب آه اعلم انه اذا حمل الايجاب على المعنى المشهور فلا ريب في انه اذا لم يكن قديما لتوقف على شرط حادث ويتم الدليل وهو واما الدليل على تقدير الاختيار فايضا بان الذات مع الارادة ان كانت كافية لزم القدم والا لتوقف على شرط حادث فالجواب في صورة الاختيار بقول المصنف على ان العلم الذي هو عين الذات كاف في ترجيح الحدوث ولا يحتاج الى شرط آه فلا يلزم التسلسل ولا في صورة الايجاب فلما لم يكن علم واختيار كلما فاما ان يكفي الذات كافية فيلزم القدم او يتوقف على شرط فيلزم التسلسل فالدليل تام ولا يرد عليه النقض على مذهب المصنف هذا ولكن يمكن ان يقال بالنسبة الى المصنف مما لا اجد له وجه صحة لان الذات مع العلم والارادة اما ان يكفي فيه في صدور الفعل فيلزم القدم البتة او لا فيتوقف على شرط والقول بانه باعتبار العلم بالاصلح يرجح وجها وتتخلف مما لا يعقل الآن اذ لا ان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف حينئذ على حضور ذلك الوقت وحينئذ ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل البتة فهذه شبهة قوية على قدم العالم لا تنحل الا بالقول بان الزمان موهوم والتزام التسلسل على التعاقب اما مطلقا او فيه لعدم وجوده وهو لا يخلو عن الخلل والله اعلم بحقيقة الحال ثم ان نسبة ذلك الى المصنف مما لم اقف على ماخذه ولعلا من في هذا الكتاب يخالف ذلك فانه قال في الجواهر واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله ولم يذكر هذه جواز التخلف احد والله اعلم ثم ان الاشعري ايضا يمكنه التمسك بهذا الدليل على نفي الايجاب المذكور فانه اذا اورد عليه النقض في صورة الاختيار يجيب بجواز الترجيح بلا مرجح للمختار وهو ظاهر واما اذا حمل الايجاب

على ما ذكره المحشي من امتناع الانفكاك فلزوم القدم ظاهر لا ستره فيه كما اشار اليه المحشي سابقا وليس محل النقض لكن الكلام في صحة المقدمات التي استعملها الشارح في الدليل ووفائه مع قطع النظر عن استدراكها وعدم ارتباطها وان الدليل بدون تلك المقدمات لا خدشة عليه فنقول ان كلام المحشي انما هو بناء على هذا الحمل والحق كما افاده انه على هذا الايجاب هذا الدليل الاخر جانب الاشعري لان عدم تمشيته من جانب المصنف فلعدم ورود النقض بصورة الاختيار لو اجاب بان في صورة الاختيار يكفي العلم بالاصلح للترجيح في وقت خاص يرد ان في صورة الايجاب بهذا المعنى ايضا يكفي ذلك اذ الموجب بهذا المعنى ايضا يكفي ذلك اذ يجوز ان يكون عالما بالاصلح ويكون علة ومنشأ لفعله وهو ظاهر واما لم يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة هو الايجاب فظاهر عدم تمشي الدليل قبله لانه يرد عليه النقض في صورة الاختيار ايضا ولا مدفع له كما عرفت واما تمشي الدليل على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه اذا كان العلة موجبة او على سبيل الوجوب واللزوم فيمتنع تخلفه عنها فيتم الدليل قبله لانه ان كانت العلة الموجبة بجميع شرائطها حاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا فيتوقف على شرط فيلزم التسلسل واما اذا لم يكن ايجاب اصلا فلا يلزم من قدم العلة قدم المعلول لانه يرجح احد مقدوريه على الآخر في وقت بلا مرجح وح فلا يرد عليه النقض هذا خلاصة ما افاده المحشي ولا خدشة عليه هذا وقد اعترض عليه بعض الافاضل بان المعارضة ترد على الاشعري ايضا ثم اورد على نفسه ان الاشعري يجيب بالالتزام التخلف والترجيح بلا مرجح ويمكن كلامه في الاستدلال على سبيل الجدل والالزام واجاب بانه للمصنف ايضا التزام عدم توقف الحادث على شرط حادث ويمكن كلامه في الدليل على سبيل الجدل وقد ظهر مما قررناه فساده لان الدليل برهان على مذهب الاشعري ولا يتوجه عليه النقض لان في صورة الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا كان موجبا كما عرفت واما ما ذكره في جواب الايراد فيرد عليه انه لا يمكن جعل ما ذكره المصنف جوابا لان الخصم قائل بتوقف الحادث على الشرط الحادث مطلقا سواء كان الفاعل موجبا

او مختارا فانه على تقدير جعله جدليا يتوجه عليه النقض قطعا فلا يحصل غرض المعترض بان هذا الدليل لا يمكن اجابة من قبل الاشعري ايضا لا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح ولا جدليا لابتنائه على التسلسل في الشروط المتعاقبة الذي يجوزه الحكيم وقد ظهر فساده بحيث لا يخفى ايضا بما قررناه اذ قد عرفت صحة جعله برهانيا من قبل الاشعري وما استدل به على امكان جعله جدليا يرد عليه انه لا يلزم من استعمال مقدمة في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته مما يسلمه الخصم بل يجوز ان يكون بعض مقدماته مما يعتقده المستدل كونه برهانيا وان لم يسلمه الخصم فتامل وقال الفاضل المعاصر في حواشي الفخر يرد على ان اجراء الدليل المذكور من قبلهم غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة والتسلسل ماخوذ في الدليل مدفوع بان المذكور في الاستدلال هو التخلف عن الموجب التام وهو باطل بالاتفاق لكن الاشاعرة يقولون الموجب مطلقا لانهم يجوزون التخلف كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول عن العلة التامة فهو وان كان جائزا عقلا عندهم لكنه غير واقع وتسمية عادة نعم تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته في الازل عن ايجاد الفعل مطلقا جائز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته مع علمه وارادته علة تامة في الازل لوجود العالم عندهم بل موجب تام عند المصنف ومن يحذو حذوهم والعالم غير موجود فيه بناء على تجويز ذلك عند كل طائفة امر وعند المصنف هو العلم بالاصلح انتهى وخلاصة ما افاده في دفع الاعتراض صحيح راجع الى ما ذكرناه من انهم لا يجوزون التخلف في الموجب التام في الاستدلال انما هو فيه ولكن ما نقله من ان التخلف المعلول عن العلة التامة جائز عقلا عندهم مما لم اقف على ماخذه بل ظاهر كلام المواقف وشرحه انهم يقولون باستحالة التخلف عقلا قال في المواقف الارادة القديمة توجبه اي المراد وفي شرحه اي ان تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادة الله تعالى اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا انتهى وايضا اورد في بحث الاختيار من جانب القائلين بالايجاب السؤال بان قدرته متعلقة في الازل بهذا الطرف ويجب وجوده وح فالفرق بين الموجب والمختار واجاب بان الفرق انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب في الطرف على وجوب شرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب

ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا عن الترك وبالعكس واما الموجب فانه متعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا انتهى وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان الفعل بعد تعلق الارادة به يصير واجبا ومرادهم بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة هو هذا اي يمتنع تخلفه عن الفاعل بعد تعلق الارادة به واجتماع سائر الشرائط ولكن تعلق الارادة به ليس بواجب عقلا بل الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان لا يريد بناء على جواز الترجيح بلا مرجح والمراد بالايجاب هو هذا المعنى اي ليس لشيء من الافعال ما يجب صدوره عن الفاعل فان عدم ارادته له ممكن وح لم يصدر ذلك وان كان بعد تعلق الارادة يجب الصدور البتة فان قلت على هذا كيف يتمشى ما قدمت من تمشي الدليل على مذهب الاشعري قلت وجهه ظاهر فان الاشعري يقول انه اذا كان الفاعل موجبا لا بد ان يكون ارادته واجبة الصدور منه وح مجمع الشرائط ان كانت حاصلة في الازل يجب القدم والا لتوقف على شرط حادث واما اذا لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط حاصلة في الازل ولكن لم يتعلق به الارادة في الازل فلم يوجد الفعل وتعلق به فيما لا يزال فوجد الفعل فتامل وقد اورد في الحواشي ايرادا آه ان ايضا على المحشي ولما كان مندفعا بما قررنا لم نتعرض لنقلها مخافة زيادة الاطناب وملالة الاصحاب ثم ان الفاضل المعاصر بعد ما ذكر انه لا يمكن ان يجعل هذا الدليل برهانيا من قبل المصنف قال فان قلت يجوز ان تكون تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء ويمكن استعماله من قبل المصنف الزاما عليهم حتى يكون جدلا قلت الظاهر انها غير مسلمة عندهم ايضا لانهم يجوزون يثبتون في اسناد الحادث الى القديم بموجود قديم مستمر متصرم وحدوثه اعتباريين كالحركة يكون باعتبارهما شرطا لحدوث الحادث وبالآخرة مستندا الى القديم الموجود كما بينوه في محله انتهى وانكار كون هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريب جدا اذ لا ريب في تصفح كتبهم في انهم يقولون بها وما نقله من انهم قالوا باستناد الحوادث الى الحركة وهي موجودة واحدة قديمة لا تتوقف على شرط

فلم تكن المقدمة مسلمة عندهم فيعذر ان نظرهم لا ان الحركة لها ابو ثغر مستننا هيئة موقوف كل فرد منها على سابقه
وح لا بأس باستناد الحوادث اليها اذ قد توقف كل حادث على حادث على سبيل التسلسل على التعاقب وقد اوضحنا ذلك
وتفصيل وجوه الايراد عليه فيما علقناه على الهيات الشفاء فليس في ذلك دلالة على تجويزهم استناد الحوادث بالقديم بلا توقف
فيما تورطوا على شرط حادث كيف ولو جوزوا ذلك فانهم ارتكبوا انكار الحركة وتورطوا فاوجبوا ان يعلل عدم امكان جعله جديا
جاز ان يلزمه فتذكره ويمكن ان يقال ايضا انه ليس غرض المحشي الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل برهانيا على قبل المص ولا يصح جعله جدليا ولا وقع فيه فافهم واعلم انه بناء على ما نسبه المحشي الى المص يمكن حمل الايجاب ههنا على ما يقوله الحكماء من انه اذا استجمع
شرايط التاثير امتنع تخلف المع وح ينطبق الدليل ولا يتوجه النقض لانه على هذا ان كان جميع الشرايط حاصلة في الازل
فيجب وجود العالم البتة فيلزم القدم والا فقد توقف على شرط ويلزم التسلسل فغرض المص هو اثبات الاختيار
حتى انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع بسبب العلم بالاصلح على ما نسب اليه المحشي وظني ان هذا التوجيه انما
ما ذكره المحشي فتامل قوله اذ على تقدير ههنا لاجرا بعضه الاشارة الا انه لو اجرى هذا الدليل من قبل عند الاشعري وسلم المقدمة
المذكورة فيرد المعارضة ايضا ولا دفع اي ثم اشار بقوله ولا يصلح الا ان هذه المقدمة غير مسلمة عندهم ولا لازمة
لفرض الايجاب فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة فعلى التقديرين لم يتجه الدليل كما عرفت عند قوله بل لو ان
يقول ان العالم قديم قد اجرى الدليل او لا على اثبات الايجاب المتنازع فيه ظاهرا ووجهنا على اثبات
القدم الذي هو المتنازع فيه حقيقة على زعم المحشي فكلامي يحتمل الرد في بعد الاخوات ايضا فافهم قوله لئلا يلزم
التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المع كما يقال في المشهور فالترديد
انما هو بمجرد تغيير العبارة ويحتمل ان يكون الاول اشارة الى تقدير الايجاب والثاني الى الاختيار كما افاده
بعض الفضلاء فتامل قوله ولما صدر ان القول الثاني الحواشي الفخرية لا يخفى منافات ما ذكره في ذلك
الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي الاشعري فهو والظاهر ان وجه المنافات

ما ذكره انه ظاهر من قول المحشي القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم
عند اكثر المتكلمين اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح استعماله في مطلوبهم تنافي ما حكم به سابقا من مناسبة
هذا الاستدلال لتابعي الاشعري وغيرهم ظاهر قررناه من عدم قول الاشعري بهذه المقدمة على اطلاقها
لا ينافي قولهم بها على تقدير الايجاب فغرض المحشي ان هذه المقدمة مما لم يصرح المص واكثر المتكلمين
على اطلاقها ولا ايضا لازمة لفرض خصوص الايجاب الذي قصد ههنا ابطاله واثبات الاختيار
حينئذ المقابل له نعم لما كان لازما للايجاب المطلق فيمكن الاشعري الذي لا يقول بالايجاب اصلا ابطال
مطلق الايجاب فظهر انه لا منافات حينئذ فتامل وقال الفاضل المعاصر اقول في دفع هذه المنافاة
ان للاشاعرة في هذا المقام مطلوبين كما سيقول المحقق ره احدهما نفي الايجاب الخاص المستلزم للقدم
الحدوث المخصوص بالكمال وثانيهما نفي مطلق الايجاب المشترك بين الكمال والمص بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز
الترجيح بلا مرجح المختص بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم ايضا ولا لازمة لفرض الايجاب
الاول لكنها لكنها لازمة لفرض الايجاب الثاني على زعمهم من نفي الاختيار المخصوص بهم فيصح استعمالهم في اثبات المطلوب
الثاني دون الاول فان قيل كيف يجوز عندهم لزوم تلك المقدمة لفرض الايجاب المطلق ولا يجوز للايجاب الخاص
قلنا عدم لزوم تلك المقدمة للايجاب الراجع الى القدم من جهة ان فرض الحدوث المذكور فيها مناف لفرض ذلك
الايجاب لاستلزامه فيه اذ محصل الكلام على تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث وبطلانه
ظاهر بخلاف الايجاب المطلق فانه لا منافات بين فرضه وفرض حدوث العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة على
فرضه دون الاول انتهى ولا يخفى عدم توجه السؤال المصدر بان قيل على ما ذكرنا فانا لا نقول بعدم لزومها
للايجاب الخاص بل نقول انه ليس لخصوص ذلك الايجاب ~~واثبات القسم الآخر~~ دخل في لزومها فلا يتمشى
استعمالها في ابطال خصوص ذلك الايجاب واثبات القسم الآخر من الايجاب الذي هو المقدمة المذكورة
في ابطاله ايضا نعم يمكن استعمالها في ابطال مطلق الايجاب كما هو رأي الاشعري فلا ايراد عليه انه يمكن ان يقال ان هذا

المنع الانفكاك منه
ان هذا الايجاب الذي يقول به الحكماء ممنوع اه غير الايجاب الذي يقول به الحكماء والمعتزلة اي صدور الشيء بالوجوب
او اللزوم وليس فردا له فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة لذلك المعنى لزومها له ايضا وفيه ان الايجاب
المذكور وان كان ممنوع اه لكن لا شك انه مستلزم لذلك المعنى اذ امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا
اذا كان صدوره عنه بالوجوب واللزوم واذا كان مستلزما له فيكون مستلزما للازمه ايضا فلا بد من التمسك
بما نقل عما ذكرنا اولا فتدبر واما ما ذكره هذا الفاضل في جوابه لا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف على انه على ما ذكر
يكون المقدمة المذكورة لازمة لخصوص الايجاب الذي يقول به المص لا لما يقول به الحكماء ايضا فلا يمكن الاشعري نفي مطلق
الايجاب به وايضا قد صرح هو نفسه بلزومها للمطلق فتامل اللهم الا ان يقال ان نظره الى ما ذكرنا من تغاير المعنيين
ويكون حاصل كلامه ان هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى المطلق لا للمعنى الآخر وان كان مستلزما له اذ قد فرض
فيه امر محال ويجوز انفكاك اللازم عن الملزوم على التقادير المستحيلة لكن لا يخفى ما في الانطباق على كلامه
هذا من التكلف فتامل قوله ولا لازما لفرض الايجاب المذكور اه حتى يصح اجراء الدليل المذكور من قبل المص الزاما
للحكماء كذا افاده بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان لازما لفرض الايجاب لكان الدليل برهانيا لا الزاميا
واللازم ان يكون جميع البراهين على المطلقة الزامية فالمحشي لم يتعرض لاحتمال الالزام ولكنه قد ظهر حاله
مما ذكره في اول الحاشية من انه لو اجرى الدليل بناء على تسليم تلك المقدمة فيتوجه المعارضة ايضا كما
عرفت فتدبر قوله بل جوزوا ترجيح الفاعل اه ذكر اولا انه يمكن الاشعري استعمال تلك المقدمة في نفي مطلق
الوجوب واللزوم ثم نزل ههنا الى انه يمكن او لا اثبات اصل جواز الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق هذا وقال الفاضل
المعاصر اشارة الى ان نفي الايجاب مطلقا يكفي في امكان الاستدلال بما ذكر بل يجب مع ذلك القول
او القول الاثبات القدرة والاختيار
بجواز ترجيح القادر احد مقدوريه على الآخر بغير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة اذ للثلاثة قبض فين

للايجاب مطلقا لان لما ذكره الامام الرازي في الاربعين وسيجيء نقلا عنه للمص الاول ان صدور الفعل عن
القادر موقوف على ان يصير الفعل بسببه اولى بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يبقى الفرق بين
الموجب والقادر والثاني انه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح
احد مقدوريه على الآخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصح للقائلين بالثاني دون الاول انتهى
وعدم تمشي الدليل من القائلين بالاول غير ظاهر عندهم لان لهم ايضا ان يقولوا لو كان صدور الفعل عن القادر
يحتاج الى داع يوجبه لزم قدم العالم او التسلسل واما اذا لم يكن الداعي موجبا بل موجبا للاولوية فلا
يلزم شيء من ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال لانه
لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب والقول بان مع تلك الاولوية ان امكن الفعل والترك معا
فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بد من سبب آخر ضرورة كلام آخر مشهور في ابطال الاولوية ولا دخل
له بما نحن فيه فتامل قوله بدون الوجوب واللزوم قال بعض الفضلاء اي بدون اللزوم والوجوب
في الاختيار والارادة كما هو زعم المص والمعتزلة من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل
كونه اصلح للصدور فان الاصلح واجب على الله بزعم المص وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار
يرجح بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر فلا يتوهم
ان الاشاعرة ينفون وجوب الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين
الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين القائلين بالاولوية الغير فالوجوب واللزوم الذين ينفيهما الاشاعرة
وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة فلا تغفل وقد اعترض عليهم
بان ما قيل في وجوب الفعل آت بعينه في تعلق الارادة ايضا انتهى كلامه ويتراءى من ظاهره انه خلط بين الوجوب

المراد والوجوب المستعمل في قولهم الاصلح واجب عليه تعالى وقد عرفت سابقاً الفرق بينهما بهذا ويمكن توجيه
كلامه بان قوله فان الاصلح واجب تعليل لصلاحية الاصلحية للمرجحية وايجابه لتعلق الارادة لانه سند
من كلامهم ان الاصلحية موجبة لتعلق الارادة فافهم قوله والحق في الاستدلال بما مر سابقاً في الشبهة
السابقة بقوله ان ما نحن فيه والعالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والازم قدمه ضرورة واما ما ذكره الشارح
فهو ينفي مطلق الايجاب فلا يناسب مذهب المصنف بل انما يناسب راي الاشعري كما عرفت مفصلاً مكرر
قوله ولا يخفى في ان المصنف اختار مذهب الاول بهذا الكلام انسب اليه المحشي واما كلامه في هذا الكتاب فما نقلنا
فيدل على انه اختار مذهب الثاني كما لا يخفى اي قدم الفعل المطلق انما هو القدم على قدم الفعل المطلق اي
طبيعة الفعل او الفرد المنتشر لا على قدم فرد شخصي او جميع الاشخاص لان الدليل على ما قرره لا يدل على ذلك لان
عدم انفكاك الواجب عن العالم ان فعله على ما هو مذهب الحكماء لا يستلزم الا قدم فعل ما لا يخفى نعم على تقرير
الشارح يمكن اثبات القدم بالوجهين الاخيرين ايضاً كما سيذكره المحشي ولكن فيه ما فيه فافهم وبما قلنا يندفع
ما في الحواشي الفخرية من انه لا وجه لهذا التخصيص بل المطلوب لزوم قدم جميع اشخاص العالم على مذهب الاشاعرة
وما سوى ذلك من افعال العباد بحيث ينافي اهل الاسلام وهذا اشنع واقبح لان كلام المحشي هذا بناء على تقرير نفسه
لا على تقرير الشارح وسيشير المحشي الى ان تقرير الشارح لاثبات القدم بذلك الوجه ايضاً فلا ايراد عليه وقد اورد عليه الفاضل
المعاصر ان لزوم قدم جميع الاشخاص ممنوع لامكان ان يكون بعضها الشرط هو قطعة فرضية من موجود مستمر
عن متناه له كما هو على زعم الفلاسفة وجه ان هذا لا يتعلق الا على جواز التسلسل على سبيل التعاقب كما اشرنا اليه سابقاً
وبناء الدليل على بطلانه فلا مجال لهذا الاحتمال نعم يتوجه احتمال ان يكون الصادر الاول منه تعالى قديماً مختاراً
وح لا يلزم الا قدمه لا قدم جميع الاشخاص على ما ادعاه فتامل قوله ذلك التوقف الخ اي نسبة

قد ذكروا في حل هذه الحاشية وجوهاً الاول ما ذكره الفاضل المعاصر وهو ان ذلك التوقف مبتدأ خبره
قوله مستلزم وقوله ممنوعاً خبر كون وقوله محالية متعلق بقوله مستلزم على ما يظهر بجلاء
وقوله والمكان عطف على قوله محالية ونظم المراد ان لزوم توقف الفعل المطلق على تقدير
حدوثه وايجاب الفاعل على شرط حادث مع كونه ممنوعاً كما مر مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وذلك الاستلزام
لاجل محالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ففي الكلام ابحاث ثلثة احدها ان ذلك
التوقف ثم ثانيها انه على تقدير تسليمه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لا الشرط ثالثها ان تقدم الشيء على
نفسه وان كان محالاً لكن جاز ان يكون لازماً لفرض الحدوث على تقدير ذلك الايجاب اذ هو في قوة
فرض اجتماع المتنافيين والمحال جاز ان يستلزم محالاً آخر فتامل حتى لا يخفى ما فيه من التكلف
وايضاً ما ذكره من عدم لزوم الشرط وجهه غير ظاهر اذ يجوز التزام الشرط ايضاً الآن يقال ان في صورة
الشرط ايضاً يلزم تقدم الشيء نفسه محذوراً فللمعترض ان يمنع لزوم الشرط ويقول ان ذلك الشرط
الحادث يتوقف على نفسه لا على شرط آخر حتى يلزم الشرط فلا يلزم الا تقدم الشيء على نفسه نعم لو لم
يلزم في صورة الشرط تقدم الشيء على نفسه لما كان لهذا الايراد مجال فتامل فيه واما البحث الثالث
ففيه انه خارج عن آداب المناظرة لانه اذا سلم محالية الحدوث على هذا التقدير فثبت مطلوب
المستدل اذ ليس غرضه الا انه على تقدير الايجاب يستلزم القدم وهو قد سلمه فلا ايراد عليه لا يقال
الكلام على تقرير الشارح والا فلا قائل بصحة اجراء الدليل على هذا الوجه لانا نقول للمستدل ان يقول
انا لم نتمسك بمحالية الحدوث على هذا التقدير وفرضنا جوازه وانما الاستدلال فليس كلامكم علينا
الا ان ارتكبنا التطويل واما الايراد بان الحدوث على هذا التقدير محال فلا يتم السند لاكم فلا يضرنا بل هو مدعانا
نعم لو اجرينا الدليل على تقدير محالية هذا الحدوث يورد علينا مع ارتكاب التطويل هذا الايراد فليس

لكنه ليس كذلك بل اجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير فلا ايراد علينا نعم ارتكبنا التطويل
فتامل وثانيها ما نقله الفاضل المعاصر عن والده وهو ان قوله لمحالية سند المنع اي يمكن ان لا يتوقف
الفعل المطلق على فرض الحدوث وايجاب الفاعل على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير محال والمحال
يمكن ان يستلزم المحال الآخر وهو عدم التوقف على شرط وقوله مستلزم الذي هو خبر المبتدأ دليل آخر
على ابطال التوقف فيعني هذا ايضاً المشار اليه بقوله كما مر اصل المنع لعدم وجود العاطف انتهى ما نقله وبعض
المحققين ذكر في حله حمل الحاشية على هذا الوجه ولكن نقل ان بعض النسخ وقع ولمحالية مع العاطف وح
فيكون المنع مستنداً بالسندين وعلى نسخة لم توجد العاطف حمل قوله كما مر على الاشارة الى قوله قبيل هذه الحاشية
ان قدم الفعل المطلق تقدمت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق والمنع ح مستند بسند واحد
وبعد قوله لمحالية وفي بعض الحواشي جعل قوله كما مر اشارة على هذا التوجيه اشارة الى ما ذكره قبيل هذه
الحاشية من ان لزوم القدم للايجاب بالمعنى المذكور بديهي فيكون حدوثه على هذا التقدير محالاً فقوله لمحالية
بيان لما مر الاشارة اليه فافهم ثم ان قوله مستلزم على هذا التوجيه يحتمل وجهين كما ذكره بعض الفضلاء
واحدهما ان يكون اعتراضاً على الدليل بما ان التوقف الذي اخذ فيه باطل لانه مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه فيكون في الكلام اعتراضان احدهما منع التوقف بناء على جواز استلزام المحال للمحال والثاني بطلانه
لكونه مستلزماً لتقدم الشيء على نفسه وثانيهما ان يكون تحقيقاً للمقام بان ذلك التوقف الذي هو التالي
وان كان لزومه لمقدمه ممنوعاً بناء على السند المذكور فكان الاستدلال من هذه الجهة باطلاً كما هو
باطل من جهة لزوم الشرط فهو بحث على الدليل من جهة وتقوية له من جهة اخرى فتامل ولا يخفى ان التكلف
في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات اقل من التوجيه الاول ولكن يرد عليه على ما ذكره او لا من منع التوقف

عليلا لكنه باطل من جهة لزوم الدور

بناء على جواز استلزام المحال للمحال انه خارج عن آداب البحث وقد ظهر وجهه مما سبق آنفاً وكذا قوله
مستلزم على الوجه الاول خارج عن الآداب لان غرض المستدل ايضاً ابطال التوقف فبطلانه من جهة
استلزامه تقدم الشيء على نفسه اقرار بدليل على مطلوبه واما على الوجه الثاني فلا ايراد عليه ولكن سياق
الكلام لا يلائمه فتامل وثالثها ما نقله الفاضل المعاصر ايضاً بقوله وقد يجعل لمحالية خبر المبتدأ وقوله
والمكان الاستلزام الى آخر الكلام جملة اخرى مشتملة على مبتدأ وخبر مثل ما في الحواشي الفخرية فيصير
محصول الكلام ان ذلك التوقف مع ممنوعيته لزومه باطل ايضاً لانه ناش من محالية حدوث الفعل
المطلق على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم ان قيل المحال
يمكن ان يستلزم محالاً آخر فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف بقول المكان
فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فهو باطل وهذا توجيه غريب لا حاجة الى التعرض لما فيه
ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار الموقوفة في الحواشي الفخرية مدفوعة بما في تامل فيما تلي عليك
انتهى والانظار التي اشار اليها هي ما اورده الفخري بعد ما تجج في توجيه الحاشية بمثل هذا المحصل التوجيه
الاخير بقوله ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من افراد العالم حادثاً
لتوقف على فرد حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق
لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضاً وغاية ما لزم من استلزام المحال للمحال انه لما كان كل
فرد من العالم متقدماً على الآخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام نوع خروج عن قانون المناظرة
انتهى ويرد على الايراد الاول ان بناء الكلام المحشي ههنا على ان يكون المراد اثبات قدم جميع الافراد فلا
يرد عليه ما ذكره لانه بناء على الاحتمال الثاني كما لا يخفى واما الايراد الثاني فلم يظهر توجيهه في بادي النظر والوقت
اعز من ان يضيع بالتامل فيه واما الايراد الثالث فهو حق متوجه على جميع الاحتمالات كما اشرنا اليه وليت

شيوع وجه دفعه الذي يظهر من التامل فيما يأتي عليك من كلام الفاضل المعاصر فتامل فيه اما قيل في حل ما في الحاشية و الاظهر ان يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات الذي ليس فيه زيادة التكلف والايراد بكونه خارجا عن قانون المناظرة على ما اوردنا لا يكدش فيه و الا لاوجب التوقف في حل الحاشية والتمسك بعدم وصول فهمنا اليه او قد اخطأ المحشي في ذلك قطعا كما سيظهر من الحاشية الآتية وايضا هو مبني على الايراد المذكور جرى في كلامه في هذه الحاشية فلا يمكن حمله على وجه لا يرد هذا الكلام الا بتكلف قوله يستلزم لتقدم الشيء على نفسه بيان استلزام التوقف المذكور لتقدم الشيء على نفسه انه اذا لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع الافعال حادثا مع توقفها على شرط حادث خارج عنها فلا ان ذلك الشرط ايضا متوقفا على نفسه ضرورة كونه من جملة الافعال التي توقف عليه نظره ما مر في اثبات الواجب فتامل وقال بعض الفضلاء بيانه ان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث اما ان يكون عينه او متاخرا عنه وهذا على تقدير الحدوث بالنوع ظاهر جدا انتهى وفيه تامل اذ لعله لا يكون اول حادث بل يوجد في مرتبة واحدة امور غير متناهية على سبيل الاجتماع وح فكل حادث يتوقف على شرط حادث آه و هكذا اذ لا ينتهي الامر يكون اول الحوادث حتى يكون متاخرا عن نفسه او عما يتاخر عنه فلا يلزم الا التسلسل على سبيل الاجتماع لا توقف الشيء على نفسه ما ذكرنا فتامل قوله لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان الموجب بذلك المعنى اذا امتنع انفكاك الفعل منه لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه ناقصا فالتقييد بالتام لغو نعم الموجب بالمعنى المشهور اي ما يجب صدور الفعل منه قد يكون تاما وهو ما اذا لم يتوقف على شرط وقد يكون ناقصا وهذا المعنى ليس بمراد هاهنا على زعم المحشي فافهم قوله فان قيل هذا القيد للتوضيح آه اي لا يكون قرينة معينة للمعنى المراد من الموجب هاهنا حتى لا يحمل على المعنى المشهور لانه للاحتراز عن الانفصال قوله

فلنا لا توضيح فيه آه لان الموجب التام مشترك بين الموجب بالمعنى المعتبر عند الحكماء الذي هو المراد هاهنا والموجب بالمعنى الذي قال به المصنف اي ما اوجب الفعل في وقت الذي تعلق ارادته به للعلم بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان تكون مختصة بالمعنى المقصود هذا بل الظاهر ان المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى الغير المقصود كما لا يخفى واعترض المحشي بان المتبادر من الموجب التام ما يكفي ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك ولا يخفى ما فيه اذ لو كان المتبادر هذا لم يصدق على المعنى المقصود ايضا فانه لا يلزم فيه ان يكون اصل الذات كافيا كما سبق فتامل قوله وايضا التخلف عن الموجب التام هذا اعتراض آه على الدليل لا دليل آه على عدم التوضيح في القيد كما يشعر به عبارة المحشي وقد اشرنا سابقا في الحاشية الى هذا الاعتراض فان كون الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محالا لا يضر المستدل بل هو بعين مرامه لكن المعترض لم يتوجه اليه وتصدى لتتميم الاستدلال على تقدير امكانه تنزلا او استظهارا فتامل قوله وايضا ذلك التخلف هذا حق فانه اذا كان اثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا بشخصه ونوعه على ما ذكره المحشي يلزم التخلف البتة سواء توقف على الشرط ام لا فلا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط والزام التسلسل وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله كما مطلقا وان كان بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم الخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا انتهى فيه وعلى الاول انه لما ثبت سابقا حدوث جميع الاجسام والاعراض شخصا لكن لم يتعدد فيهن نوعا واما المجردات فلم يثبت حدوثها لا شخصا ولا نوعا لكنه لما لم يثبت وجوده عند المصنف حكم بحدوث العالم مطلقا كما يشير اليه الشرح فلا يتوجه سوى الايراد الذي سيذكره الشارح وهو متوجه سواء ادعي الحدوث النوعي او الشخصي ولا يتوجه على تقدير دعوى الحدوث النوعي بحث آه على ما زعمه هذا المحقق فتامل وعلى الثاني ان على تقدير تعلق قيد

الشروط يلزم القدم بالنوع البتة كما سيشير اليه المحشي ايضا وهو خلاف الفرض اذ لزوم التوقف على فرض الحدوث شخصا ونوعا على ما ذكره المحشي على هذا الفرض يلزم التخلف البتة بلا توقف على التوسط توقف وكذا الثالث ان الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحشي ايجاب في الازل وهو ظاهر نعم جميع ما ذكره المحشي دليل على انه ليس مراد الشارح بالايجاب ما زعمه بل ما هو المشهور على ما قلناه فتامل قوله على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق آه هذا تقوية الاستدلال بانه على هذا الشق كما يلزم التسلسل يلزم خلاف الفرض ايضا اذ على فرض الحدوث بالنوع يلزم القدم بالنوع ووجهه ظاهر وفي حاشية بعض الافاضل توجيهات غريبة لهذا الكلام لم يتعرض لها لغاية سخافتها وقال الفاضل المعاصر لا يخفى على المتامل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف الا ان يكون هاهنا هناك موجود متجدد ومنصرم كالحركة تكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء له او مستندة اليه فيلزم القدم بالشخص انتهى وفيه تامل اذ يجوز ان يكون الامر المتجدد الذي فرضه متعددا وان يكون منه حركات غير متناهية متعاقبة وح لا يلزم القدم بالشخص اصلا فتامل قوله لا يخفى عليك ان على هذا ايضا تقوية للاستدلال بانه يلزم على هذا التقدير التخلف ايضا لان تلك الشروط ان كانت متحققة في الازل فيلزم تخلف العالم عنها وان كانت حادثة فيما لا يزال فيلزم تخلف تلك الشروط عن علتها لان علتها ليست ويلزم ح القدم ايضا منه الا ذات الواجب وهو متحقق في الازل بدونها وهو التخلف فانه ينبغي ما في الحواشي القديمة من قوله هذا اذا كانت الاجتماع في الازل فتامل قوله ولا يخفى عليك آه قال الفاضل المعاصر هذا من تتمة سابقة كما في النسخ الصحيحة المعتبرة وهو الصواب وقد يذكر في بعض النسخ انه مناط آه وهو قول الشارح اذ لو كان حادثا وكانه سهو الناسخ والمراد انه اذا عرفت ان اللازم على تقدير التوقف على الشروط اما قدم ما فرض حدوثه اذا كانت متعاقبة واما التخلف ان كانت مجتمعة فاللازم من الحدوث على فرض الشروط في الحقيقة هو التخلف وانت خبير بان لزومه على تقدير الحدوث بديهي لا خفاء فيه فاي فائدة في ذكر التوقف على الشروط والغرض استلزام الاستدراك اعتبار التوقف على الشرط من جهة اخرى انتهى وفيه بحث

اما اولا فلان قوله فاللازم من الحدوث على فرض الشروط ان تم بل اللازم من الحدوث على ذلك التقدير اما القدم الذي هو نقيضه واما التخلف وكل منهما مح وليس فلم يكن الشارح في الازل بلا ذكر وجه بل انما هو مجرد وهم فتامل واما ثانيا فلان الشارح لم يجعل المحذور على تقدير التوقف على الشرط هو التخلف بل التسلسل فلزوم التخلف بدون ذكر التوقف على الشرط لا يوجب الاستدراك من هذه الجهة وهو ظ نعم الاستدراك من جهة ان ذكر التوقف انما هو لدفع التخلف والتخلف يكفي الزامه على تقدير الحدوث سواء توقف على الشرط ام لا فذكر التوقف مستدرك بل ينبغي ان يقال اذ لو كان حادثا يلزم التخلف وهذا هو ذكره المحشي في الحاشية السابقة فتامل فالصواب هو النسخة التي ذكر فيها المناط و جميع النسخ التي رايتها كذلك وهكذا نقله بعض الافاضل وبعض المحشين وغيرهم ايضا وح فهو اعادة للبحث الذي ذكره سابقا بقوله وايضا ذلك التخلف اللازم آه ولكنه اعاده وهاهنا ليرتبط به قوله فان قيل آه وانما آه السؤال لانه متوجه على جميع الاجابات السابقة فلما ثبت فيه عندنا على ما ذكره المحشي فافهم قوله فان قيل مراد الشارح آه قال الفاضل المعاصر اعتراض على نفسه فيما اورده على الشارح تقريره ان ما ذكرته من الاستدراك والمنع وغيره انما يتوجه اذا حمل القدم في كلامه على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون مراده استلزام عدم القدم بالشخص اذ يجمع الاشخاص الذي هو الشيخ فلا استدراك اذ لزومه للايجاب بالمعنى المذكور غير ضروري وكذا لزوم التخلف للحدوث القابل له وايضا فرض في الحدوث على تقدير ذلك الايجاب ليس من قبيل فرض المتنافيين فلا يمكن منع لزوم التوقف وابطاله مستندا الى منافاة ذلك الحدوث ولا منع استحالة التخلف مستندا اليه لزومه لاجتماع المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف ذلك الحدوث على شرط تقدم الشيء على نفسه ولا قدم ما فرض حدوثه لا يكفي المقدمة منحصرة في التخلف والدليل على ان مراده ذلك قوله اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث اذ الظاهر مغايرة الشرط للمشروط ويقرران الاستدراك باق من جهة اخرى هي ان المذكور كان هو الشيء انه قدم العالم مطلقا سواء كان نتيجة بجميع الاشخاص او بالنوع وانت تحمل الكلام على السابق وان حاجة الى

از تكاب استلزام القدم بالشخص او بجميع الاجزاء وايضا منع توقف الحدوث على التاثير الحادث مستندا بانه لم لا
يصح باق على حاله على ان في استلزام القدم بجميع الاجزاء المنع الذي قد اشرت اليه فتدبر وانت خبير بان
قوله ولا قدم لما فرض حدوثه الخ بناء على ما ذكره في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله في الحاشية السابقة
والوجه على ما قررنا ان يسقط هذا او يبقى بدله وح لا يتمشى ايضا ما ذكره في تقوية الدليل من لزوم القدم
على فرض الحدوث هذا واما تقوية الاول فتمشيته كما لا يخفى ثم قوله والدليل الخ شرح لقول المحشي وبهذا
قال الخ وهو كما ترى والظاهر ان المراد ان ذكر التوقف انما هو لهذا اي لاثبات القدم بالشخص او بجميع الاجزاء
اذ لا يثبت ذلك الا بالتوقف فلا استدراك فيه فهو اشارة الى دفع الاستدراك المذكور قبله ولهذا
لم يتعرض لدفع الايرادات الاخرى ايضا اعتمادا على الظهور فتدبر على ما ذكر في الجواب او تدفع القدم
بالشخص او بجميع الاجزاء الشيخ كما اشار اليه هذا الفاضل في تقرير السؤال فزيادة مقدمة لا تنافيه ليس تسديدا له
هذا وما اشار اليه في الحاشية قد عرفت حاله نعم فيما اشار اليه فقد قرر الشارح اشارة الجواب عنه اني الخ هذا هو الظاهر
في الكلام المص الموافق لما ذكره من نقد المص وقد ذكروا التوجيهات اخرى لا يستحق الذكر فان اردت الاطلاع
عليها فارجع الى الحواشي ... وما لم يثبت عنه المص وان لم ترات ان العقد والتحقيق في الظان
فاني موجود بالكلام اثبات حدوثه على ما قرره الشارح هناك توقف على اثبات الاختيار فلم يثبت فيما سبق
حدوث الموجودات الواقعية ايضا فافهم قوله اقول العمدة في اثبات حدوث العالم الخ فان قلت
هذا لا يدفع الايراد عن المص اذ هو لم يتمسك في حدوث العالم بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرته ولكون
كلامه هنا مبنيا على ما سبق منه على ما ذكره في بحث حدوث النفس من قوله وهو ظاهر على قولنا لا يبعد ان يجعل
اشارة الى هذا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين القائلين بحدوث العالم مطلقا فافهم واعترض بان اثبات
حدوث العالم بالاجماع والحديث دور لان حجية الاجماع والحديث موقوفة على ثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف

قوله قال

حش

على العلم

على العلم بصدق الانبياء والعلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته تعالى والايجاز ان لا يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب
والجواب ان العلم بصدق الانبياء لا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي بل بالمعنى المشهور فلا دور وقد اشرنا الى ذلك
سابقا فلا تغفل على انه يمكن ان يدعى ان بمجرد مشاهدة المعجزات يحصل العلم بصدق صاحبها بلا احتياج الى مقدمة
اخرى كما نقل عن غياث الحكماء وح يمكن اثبات الاختيار بالمعنى المشهور بل اثبات الوجوب ايضا بهذا الطريق بلا دور
فتامل وقال بعض المحشين الحق ان يقال ان اثبات النبوة موقوف على وجود القدرة والاختيار لا على العلم
بوجه ربما لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات
النبوة وبعد اثبات النبوة ثبت صدق النبي فاذا ثبت صدقه ثبت صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث
العالم فيجوز ان يكون اثبات النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون موقوفا على اثبات
النبوة فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور هذا ولا يخفى ما فيه لان العلم بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه تعالى عنه
انما هو بعد العلم بقدرته واما قبل ذلك فيشكل دعوى ذلك جدا وايضا لو امكن دعوى ذلك فهذا يكفي في اثبات القدرة
ولا حاجة الى التمسك بالشرع وحدوث العالم فافهم هكذا ينبغي تقرير الايراد عليه كما في بعض الحواشي قوله والحديث المشهور
وهو قوله عم كان الله ولم يكن معه شيء قوله الذي لا دليل قطعي يعارضه فان دلائل القدم كلها مدخولة وقد سبق في
مبحث الجواهر والفاضل المعاصر قد تصدى لها والجواب عنها ولما لم يكن موضعه هنا والتعرض له يستدعي زيادة اطناب مع
ذلك قد علم بعض ما في كلامه في تضاعيف كلامنا السابق فقد اعرضنا عن ذلك قوله لا دليل قطعي عليه لانه ليس تغير الفعل
المضي غير معقول بل تمام الكلام بيان لكونها غير معقولة او باطلة عند العقل ويمكن ان يجعل قوله غير متقنة اليه تفسيرا له
فافهم قوله لا يوجد جواهر الخ خص الجواهر هنا بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجدا للاعراض المفارقة ايضا على زعمه لكونه
اقوى واظهر ويشير بعد ذلك الى التعميم هذا او قال الفاضل المعاصر اختص الجوهر بالذكر لانه الغرض وهو كما ترى فافهم قوله
وهذا انما يوافق لهم كلام الحكماء فانهم متفقون على ان جميع الموجودات صادرة منه تعالى وان الموجد معلول له على الاطلاق
لكنه في شرح الاشارات وما شابهه هذه العبارة كثيرة في كلامهم قوله كان للعدم شركة في افادة الوجود الخ اعترض عليه بان

بان الممكن في حد ذاته وان كان عدما صرفا وليس محضا فلا يمكن ان يوجد شيئا في ذلك الاعتبار لكنه موجود بعد تاثير الفاعل
فيه فبعد ذلك لا يمكن ان يوجد شيئا ولا يلزم منه شركة العدم في افادة الوجود اصلا كما لا يخفى واجاب عنه السيد الداماد
قدس سره بان العقل يحلل الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ويحكم انه باعتبار كونه بالقوة لا دخل له في الايجاد فيكون ذلك باعتبار
وجوده بالفعل ووجوده بالفعل انما هو من الواجب فيكون هو موجدا وح لا يخفى فانه اذا كان ذات الممكن موجدا للشيء
باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون فاعله علة بعيدة لذلك الشيء لا ان لا يكون الموجد الا هو وهو ظاهر وقال بعض المحشين
العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ثم نقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فنطرحه
خلف قاف ثم ننظر الى ما بالفعل فنراه مشوبا بالقوة فنحلله ايضا وهكذا الى ان ننتهي الى ما بالفعل المحض وليس الا الواجب
بالذات هذا ولا يخفى ما فيه هذا او في الحواشي الفخرية ان اراد بالمعنى في قوله معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا
الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الاعتبار
الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات
الممكن اليه والى الموجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يمكن له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في
اخراج الشيء من القوة الى الفعل هذا واجاب عنه السيد الداماد قدس سره ومن تبعه بالفرق بين معنى ما بالقوة على التفسير
وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصف ماله بالقوة
وهذا لا يمكن الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات
والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للمفارقات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن من
حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني وفيه ان هذا يرجع الى اختيار الشق الثاني الذي ذكره
ولا يندفع ما اجاب عنه اذ مراده ان الممكن اذا وجد فهو حينئذ موجود بالفعل وليس بالقوة اصلا فيجوز ان يكون
بذلك الاعتبار موجدا للشيء وانما هو بالقوة بحسب اصل ذاته وعند ملاحظة العقل ذاته وهو بهذا الاعتبار
ليس موجدا له لا يندفع بما افاده هذا ولا يخفى ان كلامه على ما ذكرنا يرجع الى الاعتراض الذي ذكرنا لكن فيه تطويل

لا طائل تحته

لا طائل تحته فتامل واعترض ايضا على المحشي بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا يمكن ان يكون مؤثرا في الوجود لا انه لا يمكن ان يكون شرطا
وواسطة في الايجاد فلم لا يجوز ان يكون لبعض المجردات قدرة واختيار على ايجاد الاجسام كقدرتنا واختيارنا على ما هو مذهب
الاشاعرة ويكون ايجاد العالم الجسماني اي رشحه عن المبدأ الاول القديم على سبيل الايجاب مشروطا بها فيكون واسطة بهذا المعنى لا بد
لنفي ذلك من الدليل واجاب الفاضل المعاصر بانه يمكن نقل الكلام على هذا التقدير الى تلك القدرة مع علمه حدوثها فيلزم اما قدمها او قدم
الاجسام الموقوفة عليها او التسلسل ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك المجرد القديم في الازل بالاصلح بحال العالم الجسماني وارادته
القديم شرطا ومرجحا لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت الذي هو الاصلح بحاله كما يقول في علة تخصص الفاعل حدوث فعله بالوقت
المعين قلت فرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شيء آخر وارادته وبين ان يكون علم الفاعل المختار
نفسه مرجحا لتعلق ارادته في الازل بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل
عن ايجاد الفعل عنه بل قد يجب بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرائط فليتدبر
هذا وانت خبير بان التقرير ... انه لا شك انه اذا تعلق علمنا بمصلحة شيء في وقت وقدرنا على فعله واجتمع سائر الشرائط
فالتخلف انما هو اذا لم نفعل ذلك الشيء في ذلك الوقت واما قبله فلا على فليس ما نحن فيه الا كذلك ... ونظائره سواء في ذلك
ان يكون الموجد لذلك الشيء في الواقع هو العبد او الله تعالى فاذا كان الموجد لجميع الاشياء هو الله تعالى على ما ذكره المحشي فلا محذور
في تاخر ايجاد شيء الى الوقت الذي تعلق ارادتنا بفعله فيه وح فيتوجه الكلام ولا يثبت المرام فتامل قوله والاعراض المفارقة
قال الفاضل المعاصر هذا انما قال الشيخ الرئيس في اول سادسة الهيات الشفاء انا نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا
لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور به حتى يكون في ذاتها قوة وجوده ثم قال اي لان
الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية
الطبيعية فلا يفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ الحركة انتهى كلامه اقول والغرض
من ذلك التقييد استثناء الحركة كما يشعر به كلامه وذلك لان مبدأ الحركة ليس مفيدا الوجود امر بالفعل الوجود حتى يجب ان يكون بريئا

عن معنى ما بالقوة فان الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدا والمنتهى على ما استقر عليه راي المحصلين كمال لما بالقوة من جهة ما هو
بالقوة اذ المتحرك ما دام في اول المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة وواصل الى الغاية بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال وفعل اول
وبه يتوصل الى الكمال والفعل الثاني هو الوصول الى الغاية لكن ما دام لم يتحقق ذلك الكمال فهو بعد بالقوة فهي حالة ما بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل ولذلك لا يمكن فاعلها القريب الا ما فيه قوة من جهة وفعلية من جهة فكان موضوعها يجب ان يكون كذلك واما الامر
المتصل المعقول للمتحرك بين المبدا والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود له البتة بالفعل الا في الذهن فما حصل قال
الشارح في التفصيل في فصل كيفية حدوث الحركة وبه يظهر معنى قول المحقق رحمه الله ان ما في كون حركات العباد صادرة عنهم وبه يندفع قيل
ان ما ذكره لو تم لدل على ان فاعل حركات العباد ايضا هو الله تعالى ولا اضطراب في الكلام كما زعم بعض الاعلام فاستقم كما امرت
واغتنم ما رزقت انتهى وفيه بحث اما اولا فلان نقل كلام الشيخ ههنا مما لا وجه له لان مراده ليس استناد الحركة بل ان المراد بالفاعل
ليس مبدا التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين بل مبدا الوجود ايضا وتقييد الشيخ في تعريف الفاعل بكونه مباينا لذاته بالمعنى
الذي ذكره انما هو لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوع والا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعل لها داخل في
الفاعل عنده لكن ذلك يظهر بالتامل في كلامه ما نقله وما لم ينقله فتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الحركة ليست امرا بالفعل الوجود
حتى يجب ان يكون فاعلها بريا عن معنى ما بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية امر متحقق في كل آن فرض في اثناء الحركة بالفعل
نعم يتوصل به الى الكمال الثاني هو الوصول الى الغاية وهو بالقوة واذا كان امرا بالفعل فلا يجوز ان يكون فاعله امرا بالقوة
على زعمه واما ثالثا فلانه اذا جاز ان يكون فاعلها ما فيه جهة فعلية وجهة قوة امرا مشتملا فيجوز ان يكون الممكن ايضا فاعلا
للممكن الآخر من الجواهر والاعراض المفارقة ايضا اذ في كل منها جهة قوة وجهة فعلية فتامل واما رابعا فلان ما ذكره من
ان الحركة القطعية لا وجود لها الا في الذهن مما لا دليل عليه بل الحق جواز كونها موجودة في الخارج لكنها على سبيل التدريج
ولا وجه لانكار وجودها في الخارج والقول بوجودها في الذهن او في قسم من الذهن والخارج لا يمكن الا بوجود دفعة
فلو جاز الوجود على سبيل التدريج لجاز في الخارج ايضا والا فلا يعقل في الذهن ايضا نعم ما ذكره في الحركة التوسطية من كونه
امرا بين صرافة القوة ومحوضة الفعل لو قيل في الحركة القطعية لكان له وجه فتامل فهم فظهر بما اوردنا ان الاعتراض

الذي نقله عن القيل

الذي نقله عن القيل متوجه ولا يندفع بما ذكره وههنا كلام آخر وهو انه اذا جاز ان يكون موجد الحركة هو الممكن فلا يندفع حدوث
الواسطة اذ يجوز ان يكون ذلك المجرد القديم اختار بقدرته وارادته وعلمه الحركة في وقت معين وذلك جائز ويكون تلك الحركة شرطا
لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب تعالى الله عن ذلك فلا يثبت اختيار الواجب بما ذكره او قد حمل بعض الافاضل كلام المحشي ههنا على
الدعوى الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول وقال قوله المفارقة لذات الموجد المباينة لها اما لان المفروض هو الجواهر والاعراض
المادية وهي مباينة بالنسبة الى تلك الواسطة المفروضة انها مجردة واما لان المعلول يجب ان يكون مباينا للعلة بوجه وجعل قوله
وبهذا ايضا في كون حركات العباد صادرة اشارة الى رد كلام من يقول اذا كان التاثير في الكل من الله تعالى فالعباد مجبورون وتقريره
انه لا يلزم من عدم تاثير العباد في افعالهم بمعنى الافاضة واخراج الشيء من العدم الى الفعل لان هذا من شان من لا يتطرق
العدم والقوة فيه عدم كونهم موقوفا عليهم لافعالهم فوجودهم مع القدرة والاختيار من اجزاء العلة التامة بمعنى
انه لو لم يكن وجودهم لم يظهر تلك الافعال من العدم الى فضاء الوجود وهذا القدر كاف في كونهم غير مجبورين وهذا الا يرجع
الى راي الاشعري فانه يقول انه لا ربط عقلا بين ممكنين اصلا بل عادة الله تعالى جارية بان يتحقق افعال العباد مثلا عقيب
ارادتهم وليست ارادتهم موقوفا عليها حتى قالوا ان النتيجة فايضة من المبدا الفياض من غير ربط عقلي بين المقدمة
والنتيجة بل الطريق هو عادة الله تعالى بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم انما هو بمنزلة
ان يحمل انسان شيئا ومعه نقله بانفراده ويضع شخص آخر يده تحته فانه لا اثر لوضع يده في نقله وهذا
بخلاف ما ذكر فان ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير للعلة التامة وليس بمجرد جريان العادة فلا يتوجه
على هذا المفاسد التي يتوجه على الاشعري ولا يكون ايضا دعوى الضرورة التي ادعاها المصنف في اسناد افعالنا الينا ادلة
الكتابة والفعل غير اعطاء الوجود فافهم وانت خبير بان هذا التوجيه مع بعده جدا محل تامل فان ما ذكره في جواب
لزوم كون العباد مجبورين مما يشكل صحته تصحيحه جدا الا انه اذا كان افاضة الوجود من جانب الله تعالى والارادة التي هي العبد
موجدها ايضا هو الله تعالى وبعد تحقق الارادة يفيض الوجود البتة فما تقصير العبد وكيف يجوز عقابه على ما لا دخل له فيه

اصلا هذا ولا يخفى انه لو لم يقل ايضا بان الافاضة من المبدا لكان الاشكال واردا او شكل في قطع على ما فصلناه
في تعليقنا على شرح المختصر لكن بعد القول بذلك يصير اقوى فتامل ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحشي الفاضل لا يندفع
بهذا التوجيه اذ لا شك ان الممكن ان يختار بارادته وعلمه وقتا خاصا للحركة سواء كان موجدا الها ام لا ولا يلزم
التخلف ح فيجوز ان يكون تلك الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على ما ذكرنا سابقا قال الشارح تقرير الدليل
لا يخفى ان هذا الدليل انما يناسب نفي الاختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا ينطبق على نفي الاختيار بالمعنى الذي
ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند الاستجماع واجبا وبدونه ممتنعا وهو لا ينافي حدوث العالم الذي
يرجع اليه معنى الاختيار الذي ذكره اذ لعله في وقت تحدث استجماع الشرائط وجب الحدوث وقبله لم يستجمع وامتنع
وتتميمه بانه لما وجب صدور الاثر بالنظر الى الارادة فيكون حال استجماع الشرائط حال تحقق الارادة والارادة لازمة
للذات عندالخصم فيستحيل الانفكاك عنه بالنظر الى الذات فبطل الاختيار الذي ذكره على ما في بعض الحواشي تكلف
جدا اذ ليس في الاستدلال المذكور منه عين ولا اثر وايضا ما ذكر في الجواب لا يناسبه الا انه لا يخفى بل الجواب ح ما
افاده المحشي في رفع ما قيل فتامل وقال الفاضل المعاصر المثبت بالدليل المذكور هو القدرة الملزومة للحدوث المختصة
المختصة بالمتكلم وهي اخص من المعنى المتفق عليه بينه وبين الحكيم فاثباتها ملزوم اثباته ونفيها لازم نفيه والشبهة
الثلاثة باجوبتها غير مختصة به بل ولا بقدرة الباري تعالى كما لا يخفى انتهى وفيه ان المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة ليس اخص
مطلقا من المعنى المشهور بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى المشهور نفي ذلك المعنى الخاص حتى يتكلف ويقال ان
ايراد تلك الشبهة ههنا بذلك الاعتبار الا ان يقال ان المدعي ههنا وان كان اثبات القدرة بالمعنى الذي ذكره
المحشي الا ان بالدليل المذكور على ما قرره الشارح يثبت القدرة بالمعنى المشهور فايراد ايضا فالمثبت بذلك الدليل اخص
من القدرة بالمعنى المشهور فايراد الشبهة المذكورة بذلك الاعتبار ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف فافهم

وما ذكره من عدم

وما ذكره من عدم اختصاص تلك الشبهة بقدرة الله تعالى كلام حق فلا تغفل قوله المناسب وكذا ان لفظ الانضمام مما يشعر بزيادة الارادة
مع انها عين الذات عند المصنف فالمناسب تبديله بالاعتبار وفي الحواشي الفخرية حمل الانضمام على الانضمام في الملاحظة والاعتبار
وفيه تكلف وكان قول المحشي المناسب لا يابى عن جواز تاويل والفاضل المعاصر ذكر ان المحشي لما يجزم بان الشارح حسب الارادة
زايدة على الذات عند المصنف كما سيقول فكذا فلذا لم يؤوله فتامل قوله قلت لما كان ان قال بعض المحشين ويمكن ان يقال ايضا
ان الوجود الازلي للعالم يجوز ان يكون ممتنعا كلزوم الواجب وجميع صفاته الكمالية قديما لا يكفي في الايجاد لان الممتنع لا يصير
متعلقا للايجاد وفيه تامل لان الوجود الازلي للممكن اذا كان ممتنعا لذاته فذاته لا بد ان يقتضي العدم فان اقتضى العدم مطلقا فيجب
ان يكون معدوما دائما والا يلزم الانقلاب وان اقتضى العدم في وقت فالامر الا في ذلك الوقت فلا بد من القول بقدم الزمان
وح فلا حاجة الى التمسك بما ذكر اذ القول بقدم الزمان يكفي لتصحيح ابطال حدوث القديم كما اشرنا اليه سابقا ولا يلزم التمسك بكون الوجود
الازلي للممكن ممتنعا لذاته فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم في وقت خاص حتى يلزم ما ذكرت قلت فلا بد ان يثبت
له ان العدم قبل الوجود وانه محال وبالجملة الممكن ان اقتضى العدم بذاته من غير مدخلية قيد اصلا يجب ان يكون معدوما دائما
بالعدم الذي هو مقتضاه ان كان عدما مطلقا فعدما مطلقا وان كان عدما في وقت خاص فعدما في وقت خاص اي يجب ان يكون
معدوما دائما في ذلك الوقت وانه محال وكذا ان كان المقتضي العدم قبل الوجود او بقيد آخر مثله وان اقتضى العدم بمدخلية
شيء من وقت او جزئه فاذا لم يكن ذلك الوقت مثلا لم يقتض العدم واستعد لايجاد الفاعل اياه فينتقل الكلام الى ذلك الامر الآخر
ويبقى الاشكال بحاله فان تمسك بقدم الزمان الموهوم فهو على تقدير صحته يكفي في دفع الاشكال ولا حاجة الى ما ذكر فتامل قوله كما مر
الاشارة اليه اه متعلق بجميع ما ذكره في ذيل قلت وموضع الاشارة ما مر في الحاشية المعنونة بقوله واحتج على انه قادر حيث قال
بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قايل بالايجاب وبسائر ما هو ايجاب وجود الحادث بالنظر
الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير انتهى فلا حاجة الى جعله اشارة الى مجرد قوله وان تحقق الايجاب بمعنى استحالته كما في بعض الحواشي
وقريب منه ما ذكره الفاضل المعاصر فافهم قال الشارح بل كيفية فان القادر اه توضيحه ان القادر هو الذي اذا اراد الفعل مثلا وجب صدوره
عنه اذ لو امكن عدمه بعد ارادته لم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب الارادة لا ينافي الاختيار بل لا بد في الاختيار منه وقال الفاضل

للعالم بل يحققه لكون الارادة موجبة لصدوره كونه نفسه بالنظر الى ذات الفاعل دون ملاحظتها
قوله فان القادر الخ دليل عدم المنافات وفيه اشعار لان تغير القدرة وههنا يظهر التلازم الذي ادعاه المحقق بينهما
في صدر البحث فافهم انتهى وما ذكره في التعليل عليل جدا كما تراه والصحيح هو ما ذكرناه وقوله فان القادر على ما ذكرنا تعليل
لكل من عدم المنافاة والمحققية كما لا يخفى ثم لا يخفى ان ظاهر كلام الشارح ههنا انما يظهر ان المراد من التفسيرين واحد
اي ان المراد بصحة الفعل والترك انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل فيرجع الى التفسير الآخر لان بين ظاهر
يهما تلازما كما هو ظاهر لما ادعاه المحشي هناك فافهم وقد بينا وجه التلازم هناك فتذكر وقال السيد
الشريف في شرح المواقف في تعليل قول المصنف بل يحققه لانه فرع يعني ان الوجوب بالاختيار فرع
الاختيار وفيه تامل يظهر بالتامل فتامل قوله لقائل ان يقول الخ الظاهر ان هذا الايراد السابق بعينه كما
يشهد به قوله وهي حصول وانما اعاده ههنا لزيادة التوضيح والاشارة الى ان عينية الصفات لا ينافي القدرة
والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل على ما ذكره الحكماء ولا ايراد السؤال والجواب المذكور بقوله
فان قلت الخ وح فمراده بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين هو عدم امتناع الانفكاك على ما ذكره سابقا المستلزم
للحدوث لا صحة الفعل والترك فانه قد ذكر سابقا انه يرجع الى التفسير الآخر وان المراد به صحتهما بالنظر الى الذات
من حيث هو هو لا ينافي الوجوب بسبب الارادة وان كانت عين الذات انتهى وقال الفاضل العصام
يعني ان المتكلم لما لم يكتف في قدرة البارئ تعالى بالتفسيرين المذكورين المسلمين عند الحكماء بل قال هي عبارة
عن كونه تعالى بحيث يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى فلا يمكنه القول بان صدور الفعل بالنظر
الى الارادة والعلم الغير الزائدين على الذات بل الزائدين القديمين ايضا واجب وعدمه ممتنع كما يقوله
الحكيم فالوجوب بالاختيار ينافي الاختيار على اختياره والا لكان مختارا كمختار الاختيار كبعض المعتزلة
والكرامية والفرق بين هذا الايراد وما في الحاشية السابقة ظاهر لا يحتاج الى البيان انتهى وفيه تامل
لان المتكلمين فسروا في المشهور القدرة بصحة الفعل والترك كما فسره الحكماء وهو يرجع الى التفسير الآخر

ولا غبار عليه

ولا غبار عليه وليس في كلامهم معنى آخر للقدرة لما ذكره هذا الفاضل ولا يعرف لكن المحشي حمل الايجاب ههنا على امتناع الانفكاك ليكون
القدرة المقابلة له مختصة بالمليين وح فلا فائدة في ان المراد ان القدرة بذلك المعنى الذي اخذه المحشي تنافي الوجوب بالاختيار اذا
كان الا عين الذات فهو الايراد السابق بعينه وان كان امرا آخر فلا وجه له وبالجملة كون هذا الايراد غير الايراد السابق
غير ظاهر لا يتضح البيان فانا لا نرى ورود ايراده ههنا غير ان حدوث العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب بسبب الارادة
التي هي عين الذات حاصل وقوله بل الزائدين القديمين ايضا لانه اشارة الى ان ما اورده بعض المحشين على المحشي من ان التقييد
بعدم زيادة الارادة ليس بشيء اذ على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الخ والمذكور وفيه تامل لانه على تقدير الزيادة والحدوث
كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال والقائل بكونها زائدة قديمة انما هو الاشعري ولا اشكال عليه لانه لا يقول بالوجوب
فالايراد مختص بالقائلين بالعينية كما فعله المحشي وهو ظ واعلم ان بعض المحققين فرع على ما ذكر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار انه ح فلا تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة حتى الى سواء كان الايجاب دائما
ام لا وانت خبير بعدم وقعه اذ لم يشنع احد على الحكماء من هذا الوجه وانما تشنيع من شنع لزعمه انهم قائلون بالايجاب
بمعنى الآخر الذي ذكرنا سابقا حتى يكون فعله تعالى من قبيل افعال الطبائع والتشنيع ح في موقعه لكن الكلام في منشأ الزعم
هذا ثم قال ذلك المحقق واما القدرة بالمعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع
القول بالايجاب مطلقا سواء كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ
المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل له للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك الذي يفرض في زمان
الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لم يمكن ان يكون
فاعله بالاختيار حينئذ لعدم امكان وقوع الترك حينئذ فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز
ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار وان كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع
في الايجاب والاختيار الى ما لا طائل تحته لا حدوث الاثر وقدمه ثم فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم

سيّ

فاحفظ هذا انتهى وفيه تامل اذ فان مرادهم بالصحة هو الصحة بالقياس الى الذات بدون الاعتبار الارادة كما اشرنا اليه سابقا
لا الامكان الوقوعي على ما زعمه ثم بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله على الفعل والترك في وقتين وان كان يكفي
حتى لا يلزم ما ذكره وكيف يحمل العبارة الواقعة في كلامهم اي المتكلمين قاطبة وبعض الفلاسفة ايضا على ما لا يستقيم الا على مذهب
الاشعري فلقد حق اذا ان يطرح ما امران يحفظ خلف فاف قوله عن تعلقها بالمراد يعني وقوع متعلقها ووجود مراده
لانه قائل بحدوث التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة عنده في الازل بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد
كذا افاده الفاضل العصام قوله ايراد تحقيق شاف كاف يعرض الشارح بان ما ذكره كلام مجمل غير شاف لورود الاعتراض
المذكور عليه والتحقيق الحق في عنده هو ما سيذكره في آخر هذه الحاشية بقوله اقول قد مر الاشارة له وقد اشار اليه في
الحاشية السابقة بقوله قلت الخ قوله والا لزم اجتماع اجتماع علل وح يلزم التخلف ايضا كما سبق هو فتذكر قوله قلت
تخلف المعلول عن العلة التامة فان قلت على هذا علة الحادث لا تكون موجودة الا في آن وجود المعلول بعده اذ لو وجدت
قبله ايضا لزم التخلف مع التخلل البتة وح فعلة تلك العلة ايضا يجب ان تكون موجودة في ذلك الآن اذ لو وجدت قبله بزمان
يلزم التخلف بالآن تتالي الآنات فيلزم اذن وجود الكل العلل الغير المتناهية في الآن المفروض وعاد المحذور وايضا
العقل كالحكيم باستحالة التخلف مع تخلل زمان كالحكيم باستحالة تحقق العلة في آن والمعلول بعده بل الحكيم بوجوب سكون المعلول
ايضا في ذلك الآن فمنع الاول وتجويز الثاني مما لا وجه له قلت قد اشرنا سابقا الى انهم تشبثوا بامر تدريجي الوجود غير
قار الذات كالحركة يكون اتمام تحققها بانقضائها ويكون هو شرطا لوجود الحوادث ومعدا لها وح يكون آن الانقضاء
هو آن اول وجود الحادث فكل قطعة فرض من ذلك الامر متوقف على قطعة اخرى سابقة عليها تكون معدا
لها على ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت فعند وجود القطعة الاولى يجب وجود القطعة الثانية بتمامها
قلت لا لجواز ان فرض من القطعة الثانية لعل وجود الجزء السابق عليه شرط لوجوده ومعد له فلم يوجد لا يوجد
فلم يلزم وجود القطعة الثانية بتمامها عند انقضاء القطعة الاولى فتامل فان قيل الممكن كما يحتاج
يحتاج الى علة الحدوث كذلك يحتاج اليها في البقاء فكيف تقدم عليه قيل انما يحتاج في البقاء الى العلة المفيدة للوجود

لا الجميع

لا الجميع ما يتوقف عليه ابتداء وجوده فتدبر قوله اما تخلف العلة التامة الخ قال الفاضل العصام انت خبير
ماهر بان ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القائل بان البارئ تعالى موجود قبل وجود العالم مع زمان موهوم غير
البداية لا يكون فيه شيء من الممكنات واما قائل بتعاليه عن الزمان واختصاصه بالجسمانيات وعدم معقولية
قبلها كما عليه المحققون منهم فكلا انتهى وانت خبير بانهما كلامين احدهما انه ليس قبل وجود العالم زمان لا موجود
ولا موهوم فلا يلزم التخلف وقد ظهر حاله في تضاعيف الحواشي السابقة فتذكر وثانيهما انه تعالى ليس زمانيا والتخلف
والتخلف انما يلزم ويستحيل اذا كانت العلة التامة موجودة في زمان موجود او موهوم لم يوجد المعلول فيه
وفيه بعد تسليم صحة كونه تعالى غير زماني انه على هذا يلزم جواز عدم الحوادث مثلا في اليوم وان تحقق جميع ما يتوقف
عليه وجوده لكونه تعالى غير زماني وهذا الكلام لا معنى فتفطن قوله بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح
قال الفاضل العصام اشارة الى ان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليست بالذات بل من حيث انه يستلزم الترجيح بلا مرجح
فقد ظهر انه غير مستلزم له او فرض جوازه كما يقوله الاشعري لم يكن ذلك محالا الا فيه الخلاف تخلف المعلول عن العلة التامة
اذ الظاهر انه محال لذاته مناقض لتمامية العلة وعليته ثم هذا الكلام مشيره كانه تمهيد للجواب عن اصل الايراد انتهى وفيه
نظر اما اولا فلان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليست من حيث انه يستلزم الترجيح بلا مرجح بل الترجح
من غير مرجح ولم يقل احد بجوازه وكانه كان في عبارة المحشي في نسخته الترجيح كما وقع في النسخة التي عندنا فغفل
فلا يخفى مثل هذا السهو الشنيع عن الشارح واما ثانيا فلانه لا فرق بين تخلف المعلول عن العلة التامة وتخلف
العلة التامة عن المعلول فليس شيء منهما محالا ذاتيا نعم قد يطلق العلة التامة على ما يترتب المعلول عليه بالفعل
وح فتخلف المعلول عنه محال لذاته لكنه لا فرق ح ايضا بين تخلف المعلول عن العلة التامة او تخلف العلة التامة
عن المعلول الا بالعبارة هذا ثم لا يخفى انه لا يمكن ان يكون تخلف العلة التامة عن المعلول مستلزما للترجيح بلا مرجح
وحدوث العالم بالاختيار لا يدل على جوازه بل انما يقتضي ان العلة ليست بتامة دون الوقت وبعد تحقق الوقت
لا تخلف فلم يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول لانه لزم التخلف المذكور على وجه غير مستحيل على ما ذكره هذا الفاضل ويظهر

من كلام المحشي فتأمل ثم انه قد اشرنا سابقا الى انه يمكن نقل الكلام الى الوقت ويبقى الاشكال فتذكر فظهر ان ما قاله
ان هذا التحقيق ايضا مما ينبغي ان يطرح خلف ظهره فافهم قوله فانها لا تناسب الا مذهب الخ اما العبارة الاولى فلان قوله
بان يريد الفعل منضما الى قوله وح يجب الفعل يدل على الزيادة والحدوث كليهما فلا يناسب الا مذهب المصنف مذهب المصنف
ولا الاشعري واما العبارة الثانية فظاهر ايضا عدم مناسبتها لمذهب المصنف اذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة واما عدم مناسبتها
لمذهب الاشعري فيعرف ظاهرا والقول بان لفظ الاستجماع للفعل ثم انضمام الارادة يشعر بالحدوث على ما ذكره الفاضل المعاصر محل تامل
ويمكن ان لا يكون المراد ان مجموع هاتين العبارتين لا يناسب الا ذلك المذهب الا ان كلا منهما كذلك فافهم قوله بان يريد
الفعل فيجب الخ فقد حذف لفظ الشرح المشعر بذكره واضاف قوله بالنظر الى الارادة الذاتية الناظر الى العينية فانظر قوله
فانه يدل على انه اعتقده الخ قال بعض الفضلاء سوف ان كلام الشارح لا يدل على ما فهمه المحشي فانظر وعلى تقدير تسليم
انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على انه اعتقد حدوث الارادة عند المصنف فلما سبق في العبارة المشعرة بالحدوث
لازم البتة انتهى ويمكن دفع ما ذكره اجزاء كما في بعض الحواشي من انه قد حكم المصنف في الامور العامة بانه لا قديم في الوجود
سوى الله تعالى فلو كانت الارادة زائدة على الذات عند المصنف على الفرض يكون حادثة عنده البتة صدر قوله قال
المصنف في شرح الاشارات الخ كان الغرض من نقل هذا الكلام نقل المذاهب ثم تحقيق ان مذهب المصنف ماذا فافهم
قوله المعتزلة الذين لا يقولون الخ قال الفاضل المعاصر خص عدم الاعتراف بتجدد ارادتهم اذ الاشعري يقول
بتجدد التعلق ثم اشار الى علة الفعل كما هو المراد ويخصص بقدر من الزمان عندهم يقول مع قدم الكل ولا حاصل
هولاء افترقوا فيها فبعضهم يقولون بكون بعض الاوقات اصلح واولى فلا نقف منهم تقولون بوجوب
الاصلح عليه تعالى كما نقله على ما يشعر به آخر هذا القصد دون الحكماء البشرية وغيرهم من القدماء وكما نقل المحقق
عن شرح الاشارات سابقا وبعضهم يقول بامتناع الصدور قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم المحقق يقول انه لا
قول الاولين الاول والثاني واحد بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ وجود العالم في الازل غير
ممتنع بالذات وكذا الحال ايجاد الفاعل له فيه من حيث هو فاعل والا لم يكن الحدوث دليل القدرة ولما احتاج
الى الارادة المخصصة فتامل انتهى ولا يذهب عليك انه خلط بين الوجوب الاصلح بالمعنى المراد فيما سبح آخر هذا القصد

اى ما يلزم تاركه

اى ما يذم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد ههنا وهو ما يمتنع عدمه وما سبق نقله من شرح الاشارات من ان
هولاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب بلا اراده المعنى الثاني كما لا يخفى وبالجملة لا ربط لوجوب
الاصلح بالمعنى الذي يجري في هذا المقام اصلا وهو ظاهر فالحق في توجيه كلام المحشي ان يقال مراده بالحكم بوجوب الاصلح
هو الحكم بوجوبه بمعنى كونه ممتنع العدم بناء على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالمراد انه ان لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك
المعنى كما مر فيما نقله عن المصنف وهو ما نقلناه آنفا فمؤدى العبارتين مختلف اذ هولاء يقولون بصدوره في ذلك
الوقت على سبيل الاولوية وهولاء على سبيل الوجوب واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المصنف حيث اختصه
يعتقد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما اشار اليه المحشي ايضا في الحاشية السابقة فمؤدى العبارتين واحد بناء على ان
المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ من قال بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب الصدور وصدوره
في ذلك الوقت ولم يقل بالاولوية هذا لكن الظاهر انه ليس مراد المصنف بالامتناع الامتناع بالغير بل الامتناع لذات
الوقت كما يشير اليه كلامه فيما نقلناه سابقا حيث قال فرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا في محل كلامه الخ ان بعضهم تمسكوا بكون بعض الاوقات
اصلح للصدور وح تمسك بحيث في وجوده بالاولوية يقول بصدوره بها ومن يوجب الوجوب يقول به
وبعضهم يقولون ان صدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت اذ لا وقت قبل ذلك الوقت وح لا يحال
لتوهم رجوع العبارتين الى معنى واحد كما لا يخفى ولا يخفى ان كلام المصنف في بحث الجواهر يوافق الطريقة الثانية لكن كلامنا
ليس مما يعتمد عليه ولا يلتفت اليه كما يظهر بالتأمل مع الاطلاع على ما تلونا عليك في كليات السابقة ما حاصل وكذا الطريقة
الاولى لا يمكن سلوكها الا بالتزام التسلسل على التعاقب كما مر مرارا فتذكر قوله وليعلم ان مختار المصنف انه هذا لا يوافق
ما ورد عن الراسخين في العلم من ان المشيئة محدثة وان العلم غير المشيئة سابق عليها وان المريد لا يكون الا والمراد
معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد الله لا غير ذلك من الاخبار اللهم الا ان يكون المراد بالمشيئة تعلقها ويقرب منه
ان يكون المراد بالارادة في حقه تعالى هو احداثه على ما ورد عن العالم عم ان الارادة من الله تعالى هو احداثه لا غير ذلك
وح لا منافاة والعلم عندهم اهل الذكر عم واما ما ذكره الفاضل المعاصر من حديث الارادة الاجمالية والتفصيلية
كالعلم وكون القديمة هي الاولى وهي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل وبوجود العالم جملة والحادثة هي الثانية وهي المتعلقة

بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة من افعاله تعالى وافعال عبيده فلا يرجع الى محصول بل التأمل
يقتضي في القول بالاجمال والتفصيل في علمه تعالى ايضا ويحكم بوجوب علمه تعالى ايضا على التفصيل في الازل
والله يعلم قال الشارح تقرير الدليل الثاني لا يخفى ان كون هذا الدليل وما بعده دالا على نفي القدرة بالمعنى
المشهور لا بما ذكره المحشي وايضا لا اختصاص لهما بقدرة الباري تعالى بل يجريان في قدرة العبد ايضا كما لا يخفى ثم
الظاهر ان هذا الدليل انما ينهض على من قال ان نسبة القدرة الى الطرفين سواء كالمصنف والمعتزلة واما
الاشاعرة القائلون بتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا كما اورده الفاضل المعاصر قوله يمكن الجواب
قال الفاضل المعاصر هذا اذا كان بناء الشبهة على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالارادة واما لو كان
بناؤها على الوجوب اللاحق المعبر بالضرورة بشرط المحمول كما هو في الشرح فالانسب تقرير الجواب بان
وجوب وجود المعلول بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل القادر ثم هذا الجواب لو
اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ولو كان الغرض الايراد على مختار المصنف من القدرة المتعلقة بالطرفين
سواء كما قال في بحث الاعراض وتعلقها بالطرفين وبتقدم الفعل فجواب المصنف انسب فتفكر
انتهى وانت خبير بان الشبهة لا تنهض على نفي القدرة المطلقة كما اعترف به هو نفسه فلا
حاجة الى ذكر ما ذكره المحشي وانما يحتاج اليه من قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين صح فقوله هذا لو اريد بالشبهة
نفي القدرة المطلقة ليس على ما ينبغي ثم ما ذكره من الشبهة جواب المصنف على تقدير كون الغرض نفي
القدرة المتعلقة بالطرفين محل تامل فتفكر قوله على اختيار كل من شقي الترديد قال بعض
المحققين لا يخفى ان الجواب المذكور ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك
الآخر قياسا عليه ثم ان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كانت قدرته
على الوجود فنختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت
قدرة على العدم فنختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما

القدرة بالنسبة

القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون
خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه لتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا فيها كذا فتدبر انتهى وفيه تامل اذ لا شك ان
مراد المصنف من القدرة هو القدرة المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة باحد الطرفين اذ هو لا يقول بها وايضا لا حاجة في الجواب
ح الى ما ذكره كما مر آنفا ولا شك ايضا انه يحتمل ان يكون التمكن من كل منهما في زمان واحد الا ان يكون التمكن من الوجود في زمان
ومن العدم في زمان آخر كما زعمه لسبق الجمع ويتبع عليه هذا المحقق بصريح ما يجب حمل كلام على ان يصدق عليه في حال
العدم انه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على الوجود فقط وكذا في حال الوجود يكون قادرا على كلا طرفي
الفعل في الاستقبال لا على العدم فقط الا ان المصنف احال هذا الشق على المقايسة ولو حمل قوله مع العدم على تقدم القدرة
لم يحتج الى هذه العناية كما لا يخفى وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا الطرفين ثم يرد عليه ان الامر في كل حال
كذلك لكن فيه يمكن تحقق كل من الفعل والترك فيه والكلام ليس الا فيه نعم يرد ح ما يورده المحشي من انه يحتاج الى الجواب
المذكور فيطول المسافة ونحن المحقق معترف بوروده هذا الايراد فتامل قوله وليعلم ان المتكلمين الخ قال الفاضل
المعاصر هذا البحث وان سبق مشروحا في بحث القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكره ههنا تمهيدا للتوجيه المعين بانه
يورد القول الاشعري ان القدرة على الفعل انما تتحقق قبل الفعل على نحو آخر هذه الحاشية انتهى وانت خبير بان جعل عبارة
المتن ردا للقول الاشعري المشهور المذكور سابقا لا يحتاج الى المحقق اعادة هذا التفصيل ههنا فالاولى ان يقال ان اعادة
هذا التفصيل ههنا لبيان تحقيق مذهب الثالث وان عبارة المتن مبنية على ما يحمل عليه فافهم قوله ان القدرة الحادثة
الاوج كلام المصنف سابقا ان النزاع في مطلق القدرة حيث استدل على كون القدرة مقدمة بدليل عام للكل وهو انه لولاه لزم
احد الامرين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى لكن الشارح اجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة وكانه تاويل لكلامهم وتعصب
من جانبهم اذ اكثر ادلتهم تجري في قدرة الله تعالى ايضا هذا وقال الفاضل المعاصر ان النزاع كما يظهر من عبارة الشارح المقاصد عنوه

في القدرة المتعلقة بالفعل وتعلق القدرة الازلية حادث عند الاشعري فيمكنهم تسليم الثاني ومنع محالية لكن قال شارح
المواقف وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما يأباه البديهة انتهى ولا يذهب عليك انه لو كان المراد بالقدرة المتعلقة
كما هو ظاهره فلا تعقد نسبة القول بكونها متقدمة على الفعل الى المعتزلة بل يجب ان يحمل النزاع على اللفظ وكذا
لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها عن شارح المواقف كما لا يخفى ولو كان المراد معنى آخر فاه بما يظهر حقيقة الامر بعد بيانه
هذا مع انه لو كان النزاع في القدرة الحادثة على زعمه المحشي فجعل كلام الشيخ ههنا على هذه المسئلة ردا على الاشعرية كما
سيذكره المحشي مما لا وجه له كما افاده بعض الفضلاء قوله قبله او حين وجوده ثم قال الفاضل العاصم بيان وقد ذكر النزاع
النزاع في ان القدرة الواحدة هل تتعلق بالطرفين ام لا فمن قال بتقدمها يقول بتعلقها بالطرفين وبالعكس انتهى وهذا اما استفاده
الشريف في بحث الاعراض وفيه تامل لان من قال بوجوده مع الفعل يمكنه ان يقول بتعلقها بالطرفين بمعنى تساوي الطرفين بالنظر الى ذات
القادر من حيث هو قادر وان وجب احدهما بسبب اختياره نعم لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل
وهذا مما لا يمكن القول به مع تقدم القدرة ايضا وهو ظاهر ويمكن ان يقال المراد ان منشأ النزاعين ومبناهما واحد وفعلاء
وجهانا حاصل قوله لكنه غير واقع بالاتفاق ام من الاشاعرة من ذهب اليه وقوى ايضا وهو احد قولي ابي الحسن الاشعري
كما يظهر مما علقناه على حواشي المحقق قوله والثاني فيهما ان القدرة اه قال الفاضل العاصم هذا الوجه ذكره الشارح القول الضعيف
والثاني في من الطائفة الاشاعرة ذهب من حاجة المعلول حال البقاء ايضا الى العلة الوجود وكونها شرط استعداد القابل ادل المستلزمة
وجعل الدليل مبنيا على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد اذ النزاع في حال الوجود مطلقا انتهى ولا يذهب
عليك انه لا ربط لحديث البقاء ههنا اذ النزاع في حال الوجود الحدوث ولئن سلم انه مراد في حال الوجود مطلقا لو ذكر
فلا وجه ايضا لما اورده بل لا يرد على هذا الدليل شيء بعد ما اورده المحشي هذا ثم قال فيحتمل توجيهه بان كونها مع الفعل يعني
مقدورة ومعناه في الذي هو التمكن من الفعل والترك الملحق لصحة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث هي قدرة عليه بالترك
ايضا الموجبة لامكان كونهما في ان واحدة وعلى هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره في كلا النزاعين فتامل انتهى
وقد ظهر حاله بما ذكرنا في الحاشية السابقة حاصل قوله تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اه والقدرة انما

شيخ الي

يحتاج اليها حين الفعل لا حين التكليف ~~لا حين التكليف~~ ثم انه اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا الزام ان يتنجز التكليف ليس ثابتا
قبل الفعل وهو حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر في كل آن مكلف منجز بالاسلام بدلا عن كفره في هذا الآن وبا ثم بتاخيره
الى الآن الآخر انتهى وللمنع مجال لكن يرد ههنا شيء آخر وهو انه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة عليه فيه على الايمان فلا يكون
مكلفا به اصلا فانتفى العقاب راسا فالحق في الجواب هو ما ذكره المحشي بقوله ويمكن دفع هذا الايراد الى هذا وبما قررنا ظهر انه
لو اكتفى المعترض بالشق الاول خرج الرد به الذي ذكره لكفى واندفع عنه العلاوة التي اوردها المحشي فافهم ويمكن ان يورد ايضا على هذا الجواب
بانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بالاسلام في اول زمان بلوغه والتزامه مشكل اذ لا تكليف على هذا الا بايقاع الفعل في ثاني الحال
وفي اول زمان بلوغه البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام بل في ثاني الحال ولا تكليف قبل البلوغ حتى يكون تكليفا بالاسلام في اول
زمان البلوغ اللهم الا ان لا نم ذلك ويقال ان قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف نعم لا يجوز التكليف المتنجز فيه ويمكن ان يقال
ايضا ان بعد آن نهاية زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر متصل به بل كل آن يفرض بعده فبينه وبين الآن المفروض زمان وح
نقول فنقول كل آن فرض في زمان البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام فيه نعم
لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وليس كذلك فالمراد باول زمان البلوغ ان كان هو
آن الحد المشترك بين زمان البلوغ وعدمه ففيه انه لا اسلام فيه اصلا وان كان هو اول آن يمكن الاسلام فيه فليس آن كك
وان كان هو قطعة من الزمان التي في ابتداء البلوغ او الآنات المفروضة فيها فنقول انه قد تحقق التكليف بالاسلام فيها
بعضها على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام في كل جزء وقع سابق عليه فتامل قوله ويمكن دفع هذا الايراد اه توضيحه
انه يكفي في كون الفعل مقدورا عند الاشعري صلاحيته لتعلق القدرة به اي كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة ولا شك
في تحقق هذا المعنى حال العدم ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال الا انه لا يخفى ان هذا اجراء حسن وما اورد عليه بعض
الافاضل وكذا بعض المحشي مما لا يستحق الايراد ولا يليق لاجل اضاعة المداد وما ادعاه الفاضل المعاصر من ان منع كون شرط تعلق

التكليف بالفعل المقدورية بالفعل مكابرة محضة مما لا يخفى ايضا ان هذا دفع للايراد بتغيير الجواب اذ لا حاجة الى الالتزام
ان التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال اذ يصح التكليف بايقاع الفعل في الحال ايضا اذ في زمان العدم يكون
الفعل مقدورا بالمعنى المذكور اذ لو كان فعله في هذا الزمان لوقع الفعل مقارنا للقدرة وان صدر ان في زمان العدم
كان الفعل ممكنا وليس المقدورية المذكورة الا هذا الامكان نعم بشرط العدم ليس بممكن ولا كلام فيه فتدبر واما قوله على
ان اه فهو على ما في الحواشي جواب باختيار الشق الثاني في الحاصل والفاضل المعاصر قال في بيان هذا الجواب لا نم ان شرط تعلق
التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتى يثبت في المنافاة ويستوفى التام بل هو المقدورية على تقدير الاطاعة وفي فهذا فلو
على الكفر كان الايمان مقدورا له لكن وهو مكلف به لا آن موته ولو آمن كان التكليف بالايمان الى اول حدوثه
وفعليته مقدورية على انه يمكن استمراره في حال الايمان ايضا ولا منافاة بناء على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك
التحصيل وجواز التكليف به ثم قال اقول على هذا فرق بين قوله على ان اه ليس جوابا باختيار الشق الثاني فقط بل
مع تبديل الكفر بالايمان كما قد يظن مع ان الاشبه ان قول المورد ان استمر فكذا او ان تبدل فكذا ترديد وتقسيم
للمكلف بحسب الواقع لا اشتف ردد سؤال حتى يتوجه الجواب باختيار احد الشقين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره في توجيه
كلام المحشي حسن لكن قوله مع ان الاشبه اه كما ترى قوله لانا نقول الابتلاء انما يكون اه لا يذهب عليك ان هذا
يدل على ان مراد المحشي من العلاوة هو ما نقلنا عن الفاضل العاصم لا انه يكون جوابا ثانيا باختيار ان التكليف انما
هو في حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل المحال اذ ح يكون حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله فلا يصح
ان يقال ان الابتلاء انما هو فائدة الحدوث لا الاستمرار فافهم قوله والحق ان النزاع المذكور لفظي اه هو
الحق الذي لا محيد عنه وقد جعل بعض الافاضل النزاع معنويا فاختار الشق الاول وقال انه على مذهب الاشعرية

رفقها ان

القائلة بان تعلق ارادة الله تعالى بفعل العبد علة لصدوره عنه يعني انه مكشوف مكسوب للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل
وعند المعتزلة القائلة بان العبد فاعل لافعاله قبل انضمام الارادة وسائر الشرائط يكون قادرا بمعنى انه لو كان له ارادة احد طرفي
المقدور مع سائر الشرائط صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر سواء صدر عنه الفعل او لم يصدر انتهى وفيه بحث على انه
يمكن المناقشة فيه بان القدرة الكاسبة لم لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل ومن ثم يرد على وجوب مقارنتها له او قرب
ما نقلنا ما ذكره الفاضل المعاصر ايضا في جعل النزاع معنويا وفيه ما فيه وقد جعل بعض المحققين ايضا مبنى هذا الخلاف على
الخلاف في كون افعال العباد بقدرتهم ام لا لكن جعل التقدم والمعية على الذاتي لا الزماني فقول الاشعري ان القدرة مع
الفعل اي المعية بالذات كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي بالذات كتقدم العلة على المعلول وهذا بعيد كما
لا يخفى قوله كان متحققا قبل الفعل ويكون ايضا تعلقها بطرفين على السواء قوله والكسب ذكر الكسب للانطباق على مذهب
الاشعري فاندفع ما اورده بعض المحققين من ان جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بتاثير قدرة العباد
دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرتهم في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا فتامل قوله لم يتحقق
الا مع الفعل والا لزم التخلف وكذا لم يكن متعلقا بالطرف الواقع وهو ظاهر واعلم انه قد روي ائمة الاسلام ائمة في الكافي
روايتين عن ابي عبد الله ع فيهما ان العباد مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل وانه ليس
للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعا ولعله يمكن حمل الاستطاعة فيهما على ما ذكره
المحشي من القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فلا اشكال هذا مع ما فيهما من ضعف السند ومعارضتهما بما رواه الصدوق ره في كتاب
التوحيد بسند صحيح عن الصادق ع انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة متقدمة للقبض والبسط وبسند آخر
صحيح ايضا عنه ع انه قال لا يكون العبد فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة معه من الله عز وجل وانما وقع التكليف من الله تعالى
بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا للفعل الا مستطيعا الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة ما ذكره المحشي وجه حسن للجمع بين هذه الاخبار والله
ورسوله اعلم قوله وايضا كان الدليل الثاني اه يمكن ان يكون مراد المستدل ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الجملة وعند

حصول القدرة لا حاجة اليها فلو لم يتقدم على الفعل لم يكن حاجة اليها اصلا و ح فنجوز تحققها وقت الفعل ايضا لكنه لم يكن
حاجة اليها لانه يلزم منها كونها محتاجا اليها في جميع اوقات حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها وقت الفعل عدم
حصولها فيه فتامل قوله فسر و لذا قال و يمكن اجتماع اه يعني الناظر المص في جواب الايراد بهذا التقرير ان القدرة على
الاستقبال مع العدم في الحال ثبوتها بحق ره انه في حال حصول الشيء لا قدرة عليه و الاولى ان ينبغي ان يذكر ايضا
في الجواب انه لا امتناع في اجتماع القدرة على شيء معه لما ذكره المحشي سابقا فافهم و عدم مساعدة قوله يمكن الجواب بهذا التوجيه
لانه باعتبار ان حكمه بالامكان مشعر بامكان تحقق القدرة على نحو آخر ايضا و ما ذلك الا باجتماعها مع الوجود و الاولى ان
المناسب ان يقول و القدرة على المستقبل يكون مع العدم في الحال بلا اقحام الامكان و لا يخفى و هنه اذ الظاهر لا حكم به الوجدان
ان لفظ الامكان ههنا مقابل لما ذكره المستدل انه لا يمكن اجتماع القدرة لا مع الوجود و لا مع العدم فرده بانه يمكن اجتماع
القدرة مع العدم بهذا النحو و لا اشعار فيه اصلا بامكان تحقق القدرة على نحو آخر فتدبر و قال بعض الافاضل الاسيالكوتي
قوله يمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال لان هذا اشعر بان الخصم قائل بالقدرة بوجه من الوجوه و لعله
و لكن لا يقول بانها مجتمعة مع العدم و الحال ان القائل المذكور نفى القدرة رأسا انتهى و لا يخفى بعده و ضعفه و الاولى
قوله و الاولى في توجيهه اه هذا الجيد وجه الاجود في ان يجعل جوابا لقول الاشعري ان القدرة الحادثة على ما زعم المحشي لا يتحقق
قبل الفعل مع العدم لان في وقت العدم تحقق شرائط التاثير في العدم فلا قدرة على الوجود و ح فالقدرة على الوجود لا يكون
الا حين الوجود و كذا الحال في القدرة على العدم فاجاب بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال و هذا الا انها في تحقق
شرائط التاثير في العدم في الحال نعم لو تحقق شرائط التاثير في العدم في الاستقبال لما تحقق القدرة عليه فهذا رد على الاشعري
ان القدرة لا يتحقق قبل الفعل لانه الى القدرة مطلقا و ح يلايم لفظ الامكان و لا يخفى انه يتوجه على هذا ما نقلنا سابقا
عن بعض الفضلاء من انه لا وجه لايراد هذا في بحث قدرة الله تعالى و ثانيهما ان يجعل هذا جوابا لمن ابطل تحقق القدرة
قبل الفعل مطلقا بتعيين ما ذكر من الوجه و يحمل قول المحشي فهذا وارد على الاشعري على انه يظهر من هذا ارد قول الاشعري ايضا

لا انه يكون

لانه يكون ردا على الاشعري فقط و ح فلا يرد ما ذكره لكنه يرد على الوجهين انه لا وجه لا دعائه مع سبقه في مبحث الاعراض
و ثانيهما ان يقال هذا جواب لمن الكر القدرة الازلية بناء على ما تقرر عند الاشعرية ان القدرة لا يكون قبل الفعل فاجاب المص برد
مذهب الاشعري كما سبق منه في بحث الاعراض حتى يلغي تمسكه في المتنازع و ح يندفع ما ذكر من الوجهين كما لا يخفى لكنه لا عبارة
المص الصق بتوجيه الشارح كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام هذا و رابعها ان يكون جوابا ايضا لمن الكر القدرة الازلية
لكنه لا يكون بناء على تقرير ان القدرة لا يكون قبل الفعل بل يكون نظره الى الاستدلال عليه بما ذكرنا من ان في وقت العدم
تحقق شرائط التاثير فاجاب المص عنه برد هذا الاستدلال عليه على ما ذكرنا و هذا اقرب الوجوه فتدبر و قال بعض
الافاضل فالاولى ان يقال ان كلام المص هذا رد على الاشعري الذي يقول بان القدرة الحادثة لا يجتمع مع عدم الفعل اي
في زمان عدمه بل يوجد مع الفعل و منشأ هذا القول ان العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة لانه ازلي و الازلي لا يكون
مقدورا و ايضا يكون نفيا محضا و النفي لا يقبل التاثير فاجاب المص بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بان يتعلق في زمان
عدم الفعل بايجاده في الزمان المستقبل فلا محذور و لا يلزم من هذا كون العدم اثرا للقدرة انتهى و ما جعله منشأ قول
الاشعري لم يتمسك به احد منهم بل ليس من ادلته اصلا كما سبق في الاعراض و ايضا الظاهر انهم لم يخصصوا قولهم بان القدرة مع الفعل
بالفعل بل غرضهم ان القدرة على الفعل مع الفعل و على الترك مع الترك و لا يعقل تقدم القدرة على شيء نعم كون العدم مقدورا
ام لا نزاع آخر بينهم و بين المعتزلة و لا دخل له بهذا النزاع هذا ثم يرد على ما ذكره ما اوردناه من الايرادين على الاول
الوجه الاول فتامل قال الشارح لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء اه هذا انما بناء على مذهب المص و المعتزلة او يكون
المراد بالقدرة اهم القدرة ... المطلقة و لا نزاع فيه بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص هل تتعلق بالطرفين
ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص و ح فيستقيم في اهل المذهبين كما افاده الفاضل المعاصر قال الشارح و لا نزاع الا
بان القادر كما هو المشهور بين المتكلمين و قد سبق في بحث الامور العامة فيكون الزاما عليهم و لا ينتقض على غيرهم ممن لا يقول
بها و هو الحق هذا و قد اشرنا سابقا الى ان هذا الدليل ايضا انما يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور و انه لا ينفي الطاقة ايضا بقدرة الله تعالى
فتذكر و اما حمله على ان الازلي لا يكون اثرا للقادر بالقدرة المتنازع فيها المفروضة لحدوث الفعل ارادة بعينه انفكاك الفاعل عن
كل فيحصل الفعل و الترك كما زعمه المحشي فظاهر لان العدم الازلي يمكن ارتفاعه قطعا و ما قالوا من ان الثابت بالتبعية بالنسبة ... مما تقدمه

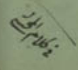
[illegible]

امتنع عدمه انما هو في الموجودات و هو ظ و يمكن ان يعد عدم صلاحيته الازلي لتعلق القدرة بوجه آخر و هو انه لو كان اثرا
لها لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا قبل تاثير القدرة و المحشي انما حمله على هذا الوجه كما يشير اليه ما في بعض الحواشي من ان هذا اخلاف
الظاهر بلغوا ذكر الازلية في الاستدلال بل لا بد حينئذ من بيان تحقق العدم قبل تاثير القدرة و ح فذكر الازلية لبيان
ذلك فافهم و يرد على هذا التوجيه انه لا يجري الا في القدرة الحادثة دون القديمة التي هي المقصودة ههنا اذ العدم ليس متحققا
قبلها فتدبر و اما ما ذكره بعض الفضلاء من انه يدل على ان الجواهر الحادثة لا يكون مقدورا له تعالى اذ عدمها ازلي فيلزم ان عدمها
و ان كان ازليا لكنه كان بقدرة الله تعالى و كان هذا الكاف لكون الشيء مقدورا فتامل قوله تدبر قال ان ليس في كلام
كلام الشارح ان هذا اشارة الى الجواب عن كلا الدليلين و الحال انه بظاهره لا ينطبق الا على الجواب عن الدليل الثاني
فاشار المحشي الى توجيهه بحيث يكون اشارة الى الجواب الاول ايضا و خلاصته ان الطرف المقابل للفعل الذي
هو احد طرفي القدرة هو عدم الفعل ذلك الشيء لا نفي عدمه و عدم الفعل ليس فعلا للعدم و تحقق العدم
قبل القدرة انما ينافي فعل العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور لان للقادر ان لا يفعل
فيستمر العدم و ان يفعل فلا يستمر و ح صح حمل عبارة المص اشارة الى الجواب عن الدليل ايضا لكن هذا كما اشرنا اليه
انما يستقيم اذا وجه عدم كون الازلي مقدورا بالوجه الاخير الذي ذكرنا دون الوجهين الاولين هذا و قال
الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل ايضا لا يستقيم او لا وجود له في الخارج فلا يكون مقدورا قلنا عدم
الفعل على من شانه ان يكون فاعلا لابد له من سبب و يمكن ان يكون سببه ارادة ذلك الفاعل له او عدم
ارادته للفعل فيكون مقدورا او لا في دفعه نظر و فيه بحث اما اولا فلان مراد المعترض انه
اذا كان عدم الفعل ايضا متحققا دائما كالعدم فلا يمكن تعلق القدرة به لكونه حاصلا قبلها و ظاهر ان
ما ذكره في الجواب ليس في مقابلته و اما ثانيا فلان مثل ما ذكره يجري في العدم ايضا اذ نقول عدم الشيء
الذي من شانه الوجود لابد له من سبب فالعدول عن العدم الى عدم الفعل لا وجه له فتامل فالحق في
الجواب ان يقال انه ليس الغرض العدول عن العدم الى عدم الفعل بل المراد انه لا يتعلق القدرة بفعل

العدم حتى

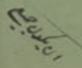
العدم حتى يلزم ان تحققه قبلها ينافي ذلك بل انه يتعلق بعدم الفعل و ابقاء العدم كما فالعدم مقدور باعتبار البقاء و الاستمرار
و بالجملة المراد بعدم الفعل هو الابقاء ابقاء العدم فيكون مستمرا و هو مقدور على ما هو المشهور في الجواب عن هذا
الدليل ان العدم مقدور باعتبار استمراره لانه فرق بين عدم الفعل و فعل العدم في امكان تعلق القدرة باحدهما
دون الآخر فتدبر قوله و تحقق العدم قبل القدرة قد عرفت ان هذا في القدرة الحادثة و اما في القدرة القديمة فلا الا
ان يقال لحدوث تعلقها و لم يعلل العدم الازلي مستندا اليها في يجري في تعلق القدرة القديمة ايضا باحداث شيء فتامل قوله
و ايضا يكفي فيه كون اه هذا اشارة الى وجه تطبيق العبارة على الجواب عن الدليل الثاني و تفصيله ما ذكره الفاضل المعاصر انه
لا نزاع في ان عدم المعلول يكون تابعا لعدم العلة فعدم الفعل يمكن ان يكون تابعا لعدم المشية و هذا الكاف في
القدرة كما قالوا ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و لا يحتاج الى ان يكون العدم مفعولا للقدرة و معلولا للارادة حتى يرد
ان النفي لا يصح لان يكون متعلقا اذ متعلق القدرة ليس فعل العدم بل عدم الفعل و عدم الفعل ليس فعل العدم انتهى و هذا
آخر ما وصل الينا من حاشيته هذا الفاضل المعاصر قال الشارح اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اعلم ان ههنا احتمالات
الاول ان يكون المراد ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الموجودات اي جميعها مستند الى قدرته تعالى و ارادته الثاني ان يكون
المراد ان كل موجود ممكن مقدور له اي انه تعالى يقدر على ايجاده سواء كان بلا واسطة او بواسطة الثالث ان يكون المراد
انه تعالى يقدر على ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط زيد و الظاهر ان المهم في هذا البحث
هو المعنى الثالث و لو تنزل عنه فالمعنى الثاني دون الاول و ان كان كما نقل عن المحقق الفيلسوف في هذا المقام بما يلايم ذلك
كما ترى و ذلك لان المهمات العظيمة للمتكلم ان يبين انه تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات البعيدة و يبطل
احتمال ان يكون عدمها مستندا اليها اليه تعالى على سبيل الايجاب و لم يبين ذلك الا في هذا البحث و ايضا بعد اثبات التوحيد
و حدوث العالم ثبت المعنى الاول بلا تجشم دليل آخر و هو ظاهر و ح نقول اثبات هذين المعنيين بالدليل العقلي
مما لا يكاد يتم بل المعتمد هو الدلائل السمعية و الروايات الواردة في هذا الباب البالغة الى حد يقطع دابر الريب
و الارتياب و لا يذهب عليك ان الدليل الذي اورده الشارح لو تم لا ينتهض على اثبات جميع المطالب المذكورة لكنه

ليس بتمام لما اورده الشارح من الوجهين ولما افاده ايضا بعض الفضلاء من انه لا خصوصية لهذا الدليل بعموم قدرة الله تعالى بل لو تم
لدل على عموم قدرة كل احد اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل الفاعلين على السواء فلو كان كافيا لكان كافيا بالنسبة الى كل
احد وليس من الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب تعالى قوله لا خفاء في ان امكان الصدور آه قال بعض المحققين
تقرير هذا الدليل على محاذات ما ذكره رحمه الله ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور
عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او
بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاخيار الى الواجب ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ويمكن اختصاره بان
يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالضرورة له امكان الصدور
عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما حملنا كلامه رحمه الله على قياسين لمكان قوله بالارادة اذ لم نعتبره في الاول
يلزم اما الغاؤه او عدم تكرر الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب
كالاحراق الصادر عن النار مثلا مقدورا متعلقا بقدرته تعالى فما من انتهى وفيه بحث لان المراد بالمقدور اما ما يصلح تعلق
القدرة به كما هو الظاهر او الممكن مطلقا فعلى الاول لا يلزم من القياسين اللذين ذكرهما الا ان كل ما يصدر عن الشيء بالقدرة
والارادة له امكان الصدور عن الواجب تعالى وهذا لا يشمل ما يصدر عن شيء بالايجاب كالاحراق للنار مع ان غرضه
ادخال ذلك كما صرح به وعلى الثاني منعنا صغرى القياس الاول اذ لعل من الممكنات ما لا يمكن صدوره عن شيء بالارادة
وايضا ح لا حاجة الى التطويل المذكور اذ يكفي ان يقال كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور
عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
وبالجملة جعل ما ذكره قياسين لا ينفع في الغرض المذكور اصلا وانما ينفع حينئذ حذف قيد الارادة عن الصغرى وهو موجود



في كلام المحقق وهو ظاهر جدا وتفصيل المقام انه اما ان يؤخذ الارادة في الصغرى ويقال ان حذف المحقق له آه بناء على الظهور
او العدم الاحتياج اليه فيكون الاستدلال كما اوردناه آنفا ويرد عليه ح ما اشرنا اليه من منع الصغرى اذ لا نسلم ان كل ممكن له امكان
الصدور عن الغير بالارادة بل لا نسلم ذلك في كل موجود ايضا فهو لا ينتهض على اثبات شيء من المطالب المذكورة ولو سلم ففهم فانما
يثبت المطلبين الاولين دون الثالث وهو ظاهر واما ان لا يؤخذ ويقال ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير وكل ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بلا واسطة او بواسطة وهذا ابناء على ثبوت التوحيد
وحدوث العالم وعلى انه يكفي في كون الشيء صادرا بالارادة كون علته صادرة بها فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب
بالارادة وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى ح فغرض المحقق من تحقيق ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية
انما هو بيان انه اذا ثبت بالقياس المذكور ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير الواجب بالارادة ثبت عموم قدرته
اذ علة المقدورية ليست الا هذا الكنه حذف الصغرى وكذا قيد الارادة عن الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن من التوجيه
السابق لكنه يرد عليه ايضا انا لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اذ لعل من الممكنات ما لا يقدر شيء على ايجاده وان
لم يأب ذاته عن الوجود ولو سلم فلا نسلم امكان صدوره عن شيء من الموجودات بل لعله لا يجوز صدوره الا عن ممكن
معدوم وكذا الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان صدوره عن الواجب وبنظير هذا يرد على التوجيه السابق
ايضا لو لم يكف ولو سلم فانما ينتهض على اثبات المطلب الثاني دون الثالث ثم او لا يكفي ان الدليل على هذا التقرير لو اجرى
في اثبات المطلب الاول بان تبدل الممكن في موضع الصغرى بالموجود لتم ولا يرد عليه ما اوردنا بل هو بالحقيقة
ما ذكرنا من ان بعد اثبات التوحيد وحدوث العالم لا خفاء في ذلك المطلب فتامل وههنا احتمال آخر وهو ان يجعل
المدعى ان كل ما يصح تعلق ايجاد الغير به فهو مقدور له تعالى بواسطة او بلا واسطة وح فلو حمل كلام المحقق على اثبات ذلك
يكون ظاهر الانطباق عليه ولا يرد الا الايراد الثاني ولو خص الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني
ايضا قوله اذ الشيء الذي لم يتصف آه وما اتصف به اتصف بها ولم يذكره لظهوره فلا يرد ان مجرد هذا لا يكفي في
العلية المستقلة والنافع في المقام ليس الا هذا فافهم ثم لا يخفى ان التلازم بين المقدورية وامكان الصدور كاف

في اثبات المرام وكان المراد بالعلية ايضا تبيانا ولهذا اغلب ما في بعض الحواشي من ان غاية ما يلزم مما ذكر ان
يكون بينهما تلازم وهذا لا يفيد العلية بل يجوز ان يكونا معلولي علة ثالثة فتامل قوله له امكان الصدور
عن الواجب آه هذا اما بناء على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه او ان المراد ان كل ما هو مقدور للغير فهو
مقدور للواجب سواء كان واحدا او متعددا بانه متعددا ولا يكون الغرض ههنا ان واجبا واحدا قادر
على جميع ذلك بل بعد اثبات التوحيد نظهر لك حاصل قوله بايجاد واجب تعالى وقدرته بلا واسطة او من جوز
كون الممكن محلا للاجسام يكون عنده جميع الممكنات مستندا اليه تعالى لكنه اعم من واسطة او بلا واسطة
هذا هو الملائم لما سبق واما ما ذكره المحشي فلا يلائمه بل ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق ويكون غرضه
اثبات كون الجميع مقدورا له تعالى بلا واسطة وذلك بدعوى الضرورة في ان من هو قادر على ايجاد الفاعل
الفاعل قادر على ايجاد فعله ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا يخفى ان دعوى
الضرورة المذكورة قريبة جدا لكنه لا يثبت بها الا قدرته تعالى على جميع الموجودات وكذا المقدورات لها
لا على جميع الممكنات لما ذكرنا من المناقشة سابقا لكن هذا انما هو على طور النظر وطور المناظرة ولعل
من تامل في مقدوراته عز شانه ولاحظ مصنوعاته عظم برهانه حصل له العلم القطعي بالمرام ولم
يلتفت الى امثال هذه الشكوك والاوهام وقال بعض المحشين يمكن توجيه كلام المصنف بحيث لا يتوجه شيء
بان يق لما ثبت سابقا ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا بادر من الذي وبعد حكم البرهان
يظهر ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان مقتضي الوجود ليس الا الواجب تعالى والا
فالامكان الذي علة للاحتياج الى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون
جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة
هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة عنه تعالى بالارادة والاختيار فيلزم



ان يكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة فعمومية العلة التي هي الامكان يستلزم عمومية صفة المقدورية ولا ما ذكرنا
مفصلا يشير اليه المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا آه انتهى وانت خبير بان بناء ما ذكره اما على راي الاشاعرة
وح فقول المحشي فمن لم يجوز الا فوله ومن جوز منطبق عليه لكنه لا يصلح توجيها لكلام المصنف لانه لم يذهب الى راي الاشعري
واما بناء على زعم ان مقتضي الوجود مطلقا هو الله تعالى على جميع المذاهب وهذا الابناء في ان يكون للعباد مدخل في افعالهم عند
المعتزلة كما فصلنا سابقا عن بعض الافاضل وح بعد تسليم زعمه يمكن حمل كلام المصنف عليه لكن كلام المحشي يابى عن حمله
عليه لو لا يكفي فالحق في توجيه كلام المحشي هو ما ذكرنا فتامل قوله واي صدان قدرة آه ليس هذا الكلام السابق من تحقيق
ان المراد من القدرة التي قلنا بتعلقها بجميع ما له امكان الصدور عن الغير هو القدرة المطلقة لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير
اذ ربما يمنع صدور شيء عنه تعالى بالنظر الى علمه بنظام الاعلى ومنافاة ذلك الشيء له وهو ظاهر ولا يذهب عليك انه على هذا
لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات او جميع ما له امكان الصدور عن الغير لابد له من حمل القدرة على المعنى المشهور
لا على ما حمله المحشي من صحة الفعل والترك لكل من الطرفين اذ لا شك ان الممكنات التي لا توجد اصلا يكون عدمها ممتنع الانفكاك
عنه تعالى بالمعنى الذي ذكر سابقا نعم لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الموجودات لامكن حملها على ما ذكره فتامل
قوله اقول لما كان الامكان آه تقريره ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر الواجب لما سبق انه لا بد من الانتهاء اليه اما بلا واسطة
او بواسطة وتأثير المؤثر الواجب لا يمكن ان يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا للاجماع على حدوث العالم فلابد
ان يكون على سبيل الاختيار فثبت بذلك كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر الواجب القادر هذا وقد ظهر لك مما سبق ان
هذا انما يتم في الموجودات دون غيرها اذ الامكان لا يستدعي الا الحاجة الى المؤثر ولا يستدعي وجود المؤثر فيجوز ان لا يصلح
شيء للتأثير فيه او يصلح معدوم حالة مثله او يصلح الواجب على فرض الايجاب فقد يرد هذا الوارد بالمؤثر المؤثر في الوجود اما الوارد
بالمؤثر اعم من ان يكون في الوجود والعدم او العدم فالممكن لا بد له من مؤثر بالفعل البتة لكنه نقول انه ح يجوز ان يكون
المعدومات الممكنة عدمها مستندا الى الواجب على سبيل الايجاب والاجماع المنعقد لا ينفيه اذ او الى آخر بناء على ما قالوا

ان علم العلة علة العلم فافهم قوله لما كان مقدور المقدور اه قد ظهر حاله مما سبق قوله اقول المعتزلة
لم ينفوا اه يرد عليه ما في الحواشي الفخرية من ان هذا انما يستقيم لو كان مراد الشارح ان المعتزلة خصوا خلق الاجسام
بقدرة البارى بمعنى ان قدرته مقصورة عليه ولا تتناول افعال العباد وليس كذلك بل مراده انهم يقولون
نفوا قدرة العباد عليه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية مع قدرة
العباد عليه دون قدرته تعالى فيكون مقدورا للعباد ولا له تعالى وظاهر انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشى وهذا
ظاهر جدا وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف ظاهر كلام الشارح بل ظاهره ما فهمه المحشى اذ على هذا يكون قوله
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز الخ مطوية في كلام الشارح ولا يتيح الحمله على توجيه المحشى وايضا قال في المطول المتعارف
الشايع في الاستعمال قصر مدخول الباء على ما قبله يقال خصصت فلانا بالذكر اذا ذكرته دون غيره مما لا وقع له
بعد وضوح المراد ثم ما ذكره صاحب هذه الحاشية من انه على تقدير حمل كلام الشارح على هذا ايضا يمكن توجيه كلام المحشى
بان يقال ان ما يمكن ان يكون له اختصاص بغيره تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تعالى هو افعال العباد وبابه بق مقدورا
للعباد على راى المعتزلة لاختصاصها بالعباد دونه تعالى وهذا اندفع لان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرته
الا انه ما ذكره المحشى يمكن اعتراضه حقيقة على الضميمة التى يحتاج اليها فلا يكفى ما قيل لانه يكفى في الضميمة ان يقال
تقرر افعال العباد يكون مقدورة لهم فقط ولا يقدر عليه الواجب تعالى بلا ضميمة ان المعتزلة يقولون باختصاصها
بالعباد دونه تعالى وظاهر انه لا احتياج لما ذكره المحشى فتامل قال الشارح وهذا الاستدلال اه
لما كان يرد على هذا الدليل ايضا مثل ما اورد على الدليل السابق من الوجهين وجه بهذا التوجيه حتى لا يرد
ذلك وانت خبير بانه وان اندفع ذلك لكن يرد عليه ما افاده بعض الفضلاء من انه لو تم هذا
البيان والتبيين يلزم ان لا يتصور اختلاف نسبة الارادة وتعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور اختلاف
نسبة الايجاد بان يوجد بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا

ولذا يرد النقض

وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما فتامل قوله لا يخفى عليك اه لا يخفى عليك انه اذا اجيب بناء
الدليل على ما ذكره الشارح من ان المعدوم ليس بشيء وانه نفى محض ولا امتياز فيه اصلا لا مجال لورود المنع
اصلا وانما يرد على ما لم يقل بذلك كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره الشارح وما ذكره المحشى من ورود المنع على المذهبين
لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان القول بعدم الامتياز اصلا مما لا يعقل اذ ح لا يعقل وجود بعض دون بعض
بل لا بد لبعض وبعض ح فلا بد للاشعرى ايضا ان يقول بتمايز بين المعدومات في الجملة وان لم يكن على نحو
ما يقوله المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ما ذكره
في وجه دفعه من قبل الاشعرى مما لا وقع له اذ الكلام على هذا الاستدلال ولا شك ان الاشاعرة
نفوا التاثير عن غيره تعالى فعلى مذهبهم ظ ان كل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى ولا حاجة الى الاستدلال
نعم الكلام ح في اثبات ما ذكره ثم بعد اثباته انما يثبت بمجرد ما ذكر لا ان كل ممكن مقدور له تعالى والظ
انه المدعى كما اشرنا اليه سابقا فتذكر وما ذكره لدفع المنع من جانب المعتزلة كانه ناظر الى ما اشار اليه
في الحاشية السابقة من دعوى الضرورة في ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله ايضا فكل ما هو مقدور
لغيره تعالى مقدور له تعالى ايضا وحديث العلم بنظام الخ تحقيق للمقام كما في الحاشية السابقة هذا وبعض الفضلاء
بعد ما ذكر انه لو بنى الدليل على ما ذكره الشارح يكون بين المذهبين فرق قطعا قال ولكن المحشى اعرض عن هذا البناء
لظهور ضعف هذا المبنى وجعل المبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره
باعتبار العلم بالنفع وعدمه بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود
المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكر وعن المعتزلة بان مرادهم
تساوى النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة
على المذهبين ولا ينافى هذا مذهب المعتزلة انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف قوله اقول على قاعدتهم اه

كان هذا ايضا على ما ذكره من ان المعتزلة يقولون ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله ايضا بحسب ذاته مع قطع النظر
عن العلم بالمصلحة فكل ما هو مقدور لغيره يكون مقدورا له تعالى ايضا فلا منع عليهم وبالجملة هذا اعادة لما ذكره في
الحاشية السابقة من جانب المعتزلة ولا يخفى ان هذا ايضا في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل المذكور بل هو
دليل آخر على المدعى مصدر على ما قررنا فيندفع ما يتوجه عليه ظاهرا او تداوره بعض الفضلاء من ان مراد الشارح
انه على قاعدة الاعتزال لا احد ان يقول كذا لا انه يلزم على قاعدتهم هذا او المعتزلة قائلون به فلا ينفع في دفع
المنع عدم قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم من قواعدهم اذ يكفى للمانع عدم منافات قواعدهم لمنعه وان
لم يلتزموه نعم لو استدل الخصم بقول المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام ولا حاجة الا بتكلفه من ان غرض
المحشى ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق وتخصيص الكلام بما هو مقدور الغير بل غرضه دفع توهم
ان قاعدة الاعتزال والحكيم مناف لعموم القدرة فتامل قوله بل من تعلق الارادة اه كلمة بل يحتمل ان يكون للاضراب
والمعنى انه ليست ناشية من تعلق القدرة اذ لا معنى مخصص للمنع عنه بل من تعلق الارادة ويحتمل ان يكون للترقى اذ
غرضه عدم كونها ناشية من تعلق القدرة فذكر اولا انها ليست ناشية من تعلق اصل القدرة بل من تعلق القدرة
المستجمعة ثم ترقى بانه ليست ناشية من تعلق القدرة اصلا بل من تعلق الارادة هذا واما جعله للترقى بان المعنى
ان الخصوصية ناشية من تعلق القدرة الشاملة بل ناشية من تعلق الارادة ايضا كما ذكره بعض المحشى فمما لا محصل له
كما لا يخفى قوله اقول على قانون الحكمة اه حاصله ان الحكماء لما لم يجوزوا التاثير في الوجود لغيره تعالى فكل ما هو مقدور
للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى فلا منع عليهم ويرد عليه ايضا ان هذا في الحقيقة استدلال آخر لا دفع المنع عن
الدليل المذكور مصدر قوله قبول الوجود وقبول الحركات هذا يدل على ان الحركات ايضا ليست صادرة

عن العباد

عن العباد بل ايضا قبولها وهو بناء على ما ذكره سابقا حيث قال وهذا لا ينافى كون حركات العباد صادرة عنهم الا ان
ندرجه بالتوجيه الذي نقلنا عن بعض الافاضل واجاب في بعض الحواشي بان غرض المحشى ههنا انما هو نقل قول الحكماء ولذا
قال اولا على قانون الحكمة وقال ثانيا كما نعم بقبول الوجود والحركات عندهم ولا يدل كلامه على ان اعتقاده هذا
وما ذكره سابقا هو اعتقاده بناء على ان الحق عنده ان افعال العباد صادرة عنهم فلا اضطراب في كلامه فتامل قوله في الايجاب
تجويز صدور ممكن عن غير الواجب هكذا في اكثر النسخ وهو الصحيح والمعنى ان عدم استعداد المادة لحدوث الممكن يوجب
عدم امكان صدوره عن الواجب لا تجويز صدوره عن غير الواجب وهو ظ وح فلا بناء فيه على ما هو المدعى من زعمه من ان
كل ما هو مقدور للغير مقدور له تعالى هذا على ما قررنا لا يتوجه ما في الحواشي الفخرية من انه يمكن ان الان المادة مستعدة لحدوث ممكن
حال آه لم تكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصود الشارح لانه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب وذلك
لانه بناء على زعم المحشى يجب ان يدعى الشارح انه يجوز بناء على قاعدة الحكمة صدور ممكن عن غير الواجب لا يكون مقدورا له تعالى حتى لا يثبت
عموم القدرة على رايهم ولم يلزم ذلك على ما ذكرنا فتامل وفي بعض النسخ في الايجاب عدم تجويز صدور ممكن عن الواجب تعالى وكانه
سهو ووجهه بعض اهل المحققين بان كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة التى هى معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا تتعلق بما لم
يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت لكان صادرا عنه تعالى لا محالة انتهى ووافقه في ذلك بعض
الحواشى قال وح فلا غبار في كلام المحشى وعلى هذه النسخة لا يتوجه اعتراض المحقق المحشى الفخرى انتهى وفيه تامل لانه اذا لم يستعد المادة
لحدوث ممكن فلعله لا يقدر تعالى على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة الى اصل القدرة ايضا من غير اعتبار استجماع الشرائط لا بد بنفسه
من دليل وليس فيما نقلنا ما يصلح لذلك فتامل ويمكن ان يخص الممكن في كلام المحشى بالمقدور للغير اى في الايجاب
عدم تجويز صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى وح يرجع الى ما ذكرنا في توجيه النسخة الاولى لكنه بعيد جدا قوله لا يخفى ان

ان الدعوى قد ظهر ما يتعلق به فيما سبق فلا حاجة الى اعادة الكلام قوله بل ان الله تعالى خير محض لان ذاته المقدسة
عالم بجميع الخيرات والشرور غير محتاج للشئ منها ومن كان كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة فيكون خيرا محضا او
لانه تعالى عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور فهو تعالى خير محض اذ الشر ليس الا العدم ولا يمكن صدور العدم عن
الوجود على ما هو طريقة الحكماء فتامل قوله ويمكن الزامهم بان الله تعالى هذا انما يستقيم بناء على التوجيه الاول
واما على الثاني فلا بد الحق في جوابه ان يقال انه ليس شئ منه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى الا الخير وانما
يصدر الشر والعدم عن الممكنات المعلولة له تعالى فالعدم مستند اليه تعالى بالواسطة ولا محذور فيه هذا الوجه
صدور العدم عن الممكنات بناء على انها ليست عين الوجود بل مهيات غير الوجود مخلوطة بالوجود وبالعدم
ايضا لا مكانها ولا استحالة في صدور العدم وانما المحال صدوره عن الوجود المحض واما العلم بجواز صدوره عن الموجود
اصلا فالجواب بعد تسليم ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي يعني العدم لا يصدر عن موجود اصلا
بل علته عدم مثله والشرور الواقعة في العالم انما هي شرور اضافية او وجودات توصف بالشر لا انها في كونها
النار في الثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو القطيع وهذه الشرور وان استدعت علة موجودة لكنها مستندة الا
لا من حيث كونها شرورا بل من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدأ الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات
ولا استحالة فيه انما المحال صدور الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك فتامل ثم انه بما ذكرنا اندفع شبهة الثنوية
في اثنينية المبدأ واما ما استنبطه من لزوم عدم عموم قدرته تعالى فهو وان لم يندفع بما ذكر لكنه ظاهر الدفع جدا
اذ لا يلزم الا عدم قدرته تعالى على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار انضمام العلم والارادة لا بالنظر الى ذاته تعالى
بذاته ولا محذور فيه والحاصل ان اللازم هو عدم القدرة المستجمعة للشرائط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا والكلام
فيه كما ذكره المحشي مرارا فتامل قوله هو العدم والامكان وبالجملة الوجود الذي هو عين الواجب وبالجملة جعلوا
الخيرات مستندة اليه تعالى والشرور الى الممكنات كما ذكرنا ومع فلا مخالفة لهم مع المسلمين فافهم قال المجوس
لا يخفى انه على هذا لا يكون المجوس من المخالفين في هذا الاصل القائلين بتعدد المبدأ بل يستندون الجميع اليه تعالى

لكنهم لم يجعلوا الشرور مستندة اليه تعالى بلا واسطة لكونه خيرا محضا بل استندوها الى اهرمن وقالوا ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل خيرا
لان اعطاء الوجود خير مطلق وانما يصدر الشر عن اهرمن لا منه تعالى هذا وقال بعض المحققين ان شر اهرمن مفسدة منه ايجاده لم موجد
يكون منبعا للشرور ابد الآباد انتهى ولا يذهب عليك انه على قاعدة ان الوجود خير مطلق يمكن القول بانه لا محذور في ذلك
اذ الصادر منه تعالى ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية الامر وجوب عليه تعالى لو اصاب شره مطلوبا كما هو مذهب العدلية ثم كما لو كان
صدور الشر عن ذلك الخير بالقدرة والاختيار لانه قبيح فعل الطبايع فما ذكرنا ظاهر جدا فقد ظهر ما ذكره المجوس يصلح جوابا آخر عن
شبهة الثنوية غير ما ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة تتبع خيرات كثيرة لكنه يقرع لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان على
ما ذكره الشارح فلم يصح نسبة جميع الشرور اليه اذ لا شك في وجود شرور لا يمكن استنادها اليه بل الحق على هذا الجواب ان يسند الشرور الى الممكنات
الا ان يراد بها سواء كان شيطانا او نارا او غيرهما هاهنا قوله من قولهم خيرا اما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف
به يعلم قوله انما شرا محضا ومع يكون الخير للمبالغة في كونه خيرا الا في صدور الخيرية كما في الوجه الذي ذكره الشارح وكما في الوجه الذي ذكره المحشي
وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر قوله ولهذا حملها البعض قال بعض الاذكياء فلو اريد بالثبوت
في الاحتمال الكلام الثنوية حملها البعض اي على الخير والشر الواقعين في استدلالهم على تحقق المبداين في الوجد على الوجود والعدم الذين   وفي العدم على
هما خير محض وشر محض فتقرير الشبهة ح انا نرى تحقق الوجودات والاعدام في هذا العالم فيجب ان يوجد مبدأ لهما انتهى ولا يخفى ان مجرد الوجودات بغير
والاعدام في العالم لا يلزم ان يكون شئ واحد لو كان هو المبدأ خيرا محضا وشرا محضا فلا يستقيم قوله ولهذا احملها الا ان يتمسك
بان فاعل الوجود يجب ان يكون وجودا البتة وفاعل العدم عدما لا محالة ومع يستقيم الكلام لكن يرد انه لم يظهر وجه اندفاع الدليل
على هذا التوجيه بما ذكره المحشي ولا بما ذكره الشارح فلا وجه لقوله والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق فتامل والظاهر ان مراد
المحشي انه لم يثبت في الاحتمال الكلام الثنوية حمل البعض الخير والشر في قولهم ان الواحد لا يكون خيرا او شرا على الوجود والعدم الذين هما
خير محض وشر محض فح اوضح فالجواب مثل ما ذكره الشارح من ان ذلك غير لازم كما ذكر من وجود الخير والشر في العالم لا يلزم ان يكون مبدؤه
خيرا محضا وشرا محضا والمحشي لم يتعرض لذلك احالة على الظهور او اكتفاء بما ذكره الشارح هذا ولا يبعد ان للمستدل ح ايضا ان يقول ان
مرادي بالخير والشر في العالم هو الوجود والعدم فيتم الملازمة بناء على المقدمة المذكورة فلا يستقيم على هذا ايضا قول المحشي ودفعها انما يكون بما سبق

لانا نقول المحشي غافل عن هذا التوجيه وانما نظره الى التوجيه الاول الذي ذكرنا سابقا كما يشير اليه فتامل قوله والحاصل ان شبهتهم
ما ذكره يعني ان حاصل شبهتهم هو ما ذكره وقد سبق دفعها ومثل هذا التكلفات مما لا تحصل له اذ لا يوجب تقوية لها بل لا يزيدهم
الا ضعفا فافهم قوله ثم بالسلسلة يدل على علمه تعالى بذاته كما قال بعض الفضلاء لان كل من علم شيئا لعلم انه هو الذي يعلمه والعالم
بالقضية يجب ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته انتهى وقد ادعى ذلك ايضا المحقق الدواني في العقايد وفيه
تامل اذ كثيرا ما نعلم شيئا ونغفل عن كوننا عالمين به ولعله لهذا اعترض بعض المحققين عن دعوى ذلك الا دعوى المكانه حيث قال
اذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكن ان يعلم انه فاعله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان
تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علمه تعالى بذاته لا يمكنه الا بحضور ذاته فقد حضر ذاته عنده ولو لم يحضر لا يمكن الا بحضر
كما لا يخفى على الفطن انتهى وفيه ما فيه فالاولى ان يدعي البداهة في ان كل من علم الغير يعلم ذاته لا سيما اذا كان بطريق الافعال مثل
قوله ان تجرد الواجب الغرض من هذا التغيير الاشارة الى ان الاحكام والتجرد ليسا على نسق واحد فان الاول صفة الافعال والثاني صفة
الواجب ح تخصيص التجرد بالواجب مع ان التجرد كما ثبت دليل على علمه لكون الكلام في علمه تعالى وايضا لا بد من حمل العلم في قوله ولا بد العلم
على علم الواجب كما لا يخفى ومع لا بد من ذلك التخصيص هنا وقد وجه بعض المحشين ذلك التخصيص بان تجرد غير الواجب تعالى
وان دل على العلم على ما يجيء لكن البرهان الدال على العلم التام الكامل ليس الا تجرد الواجب جل شانه وهو كما ترى قوله يدل
على علمه تعالى بذاته اما التجرد بالمعنى المشهور فلما سبق في بحث الاعراض مستقصى واما على التحقيق فلانه هو تجرد بالمعنى المشهور
مع زيادة قيد هو كونه عين الوجود والظهور فوجوب كونه عالما بذاته اظهر جدا وهذا قوله وهو اوسطيته يدل على علمه تعالى
اذ العلم بالعلة مما يستلزم العلم بالمعلول قوله وفي هذا الدليل تامل فيه كما قال الرهوان هذا الدليل الذي تمسك فيه
بالتجرد والتحقيق يظهر كونه تعالى عالما بجميع سواه من غير تمسك بما ذكر انه عالم بذاته فيكون عالما بافعاله ايضا وذلك لانه اذا
كان الواجب تعالى محض الوجود الحقيقي غير محتاج الى الارتباط بالغير بل جميع ما سواه موجود بالارتباط والانتساب
اليه على ما هو ذوق اهل التاله فيكون تعالى عالما بجميع الاشياء البتة اذ العلم ليس الا ارتباط خاص بين العالم والمعلوم
وجب ظهوره وانكشافه عنده فاذا كان وجود جميع الاشياء بالارتباط اليه تعالى فيكون جميعها ظاهرا منكشفا لديه

وما ذلك الا العلم

وما ذلك الا العلم فتدبر ويمكن ان يكون الرهوان ما ذكره بعض المحققين من انه اشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما يجيء
في كلام المحشي وكما يليق بعبارة انتهى وقال بعض الفضلاء اشارة الى صعوبة اتمام هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال والعلوم
الظاهرية وقوته عند اهل التاله والذوق والحال كما ذكره اللهم ارزقنا وقد يقال انه اشارة الى انه يدل على انه لا علم حقيقة لغير
واجب الوجود بالذات اذ جعل مناط التجرد المحقق للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا شك في انحصاره في الواجب تعالى
وقد يقال انه اشارة الى انه بعد ضم ما قال الصوفية من انه لا موجود سوى الله تعالى على ذاته الى هذه القابلية يظهر عموم علمه
علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته فاذا ظهر ذاته على ذاته ظهر الكل على ذاته تعالى انتهى ولا يخفى بعد الوجه الاول
والثالث واما الثاني ففيه بعد وسخف جدا اذ لم يظهر مما ذكر الا ثبوت العلم للتجرد الحقيقي لا نفيه عما عداه كيف وقد جعل
التجرد بالمعنى المشهور ايضا دليلا على العلم وهو لا ينحصر في الواجب تعالى قدره وقال السيد المحقق الداماد في الرهوان ما سوى الله تعالى
من الممكنات ليس وجودا بل منسوبة الى حضرة الوجود لان الوجود ليس بعارض لها ولا قائم بها ولا بمهيتها بل مصداق حمل
الموجود عليها مجرد انتسابها الى الوجود كما ان الحداد هو من ينسب اليه الحديد وذلك هو مصداق حمل الحداد عليه لا انه يقوم به الحديد
هذا على ذوق المتالهة ومذاق الصوفية اعلى من ذلك فانهم يزعمون ان المهية الممكنة لا يطلق عليها الموجود اصلا بل انما الممكنات
مظاهر للحقيقة القدسية الواجبة ونسبها الا انك لكثرت كنسبة الامواج الى البحر والاشعة الى النور والحباب الى الطبايع الكلية
ثم اذا لوحظ ان الظهور الحق اثر الوجود الحقيقي ليس الا للموجود الحق الاول تعالى شانه وليس الظهور الا له فالظاهر الحق هو الله تعالى وانما
المخفي ما عدا ذاته تعالى فاذن خفي من فرط الاختفاء الظهور ونسبة الى عقول العقلاء في الخفاء من شدة الظهور نسبة الى القوة الباصرة
بل لا نسبة بين النسبتين فتبصر انتهى وكانه لا يرجع الى محصول هنا وقد ذكروا وجوها اخرى لا نطيل الكلام بها فافهم قوله هذا الدليل على
نعم نزاع الشارح قال بعض المحققين لعل هذا الكلام منه رحمه الله اشارة الى ان تخصيص الآخر يكفيه عاما مما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه تتميم
آخر عن كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شئ آخر يصير عاما كان الدليلان الاول كان ايضا كذلك كما عرفت انتهى وفيه ان الدليل الاول بعد الضم
ايضا خاص فانه ليس بعام اذ لا يلزم منه الا كونه تعالى عالما بافعاله المتقنة وبذاته ايضا بناء على الضميمة المذكورة واما بسائر الاشياء سوى افعال

مخلوقاته فلا واما الثاني فهو بعد الضميمة يصير بعينه الدليل الثالث اذ ليس الملحوظ فيه الا ان يثبت علمه تعالى بذاته باي وجه كان لا بخصوص
الوجه الذي ذكره الشيخ ثم يثبت علمه تعالى بجميع الاشياء لاستنادها اليه وليس الدليل الثاني بعد الضم الا هذا فليس غرض المحشي ما ذكره بل
غرضه ان جعل هذه الثلثة ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثاني او دليل آخر لا يخلو عن [illegible] وقوله
حمل قوله والاخير عام على انه دال على عموم العلم [illegible] لا على [illegible] يعني ان من الدليلين الاولين يثبت اصل العلم في الجملة وهذا الثالث
انما هو لاثبات عمومه وان احتاج الى ضميمة فلا [illegible] اذ فيه لكنه فيه صرف عن تبادر اللفظ كما لا يخفى ثم ان هذا المحقق قصد لتقرير
الثالث على وجه لا يحتاج الى ضميمة فقال لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تعالى
لكونه غير متعلق بشيء من الاشياء غير موجود لشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونه معلولة له موجودة
له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه تعالى لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول
الصورة الصورة لنا كما صرح به المصنف في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لانه اذ العلم هو كون المعلوم موجودا لامر قائم بذاته
وحاضر عنده موجود لديه غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب فعلى هذا التقرير لا حاجة [illegible] اتمام هذا الدليل
لا ضميمة الدليل الاخر دالة على علمه بذاته كما اشار اليه الشيخ وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المطلوب [illegible] وفيه انا لا نم انه
يلزم من كون الاشياء معلولة له كونها موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه لا بد له من دليل ووجوب كون العلة موجودة
مع المعلول لا يفيد ذلك كما لا يخفى كيف والنار علة [illegible] مع عدم علمها اصلا ولو سلم فانا نسلم في افعاله تعالى واما في [illegible] فلا
فلا يخفى انه على تقدير تمامه انما يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع ما سواه ولا يدل على علمه بذاته ايضا مع ان ظاهر قوله والاخير عام انه
دال على علمه بذاته وبجميع ما سواه فتامل قوله لكون الفاعل اشرف انه يمكن ان يناقش فيه بان كون الفاعل اشرف لا يقتضي الا
كونه عالما بما علم معلوله وهو فعلم العلل بذواتها لا يدل الا على علم الواجب ايضا بذواتهم لا بذاته تعالى [illegible] هو المدعى فالاولى ان يق
انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلل به تعالى فيكون هو ايضا عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف فان قلت
لا يثبت على هذا الا علمه تعالى بذاته بوجه ما لا بالكنه قلت على تقرير المحشي ايضا لا يثبت الا ذلك اذ العلل لا يعلمون ذواتهم الا بوجه

فتامل قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا في الجملة بان يق انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلل كان عالما في الجملة بالضرورة
لكون الفاعل اشرف ثم يثبت العلم بذاته تعالى بناء على ما اشار اليه سابقا من ان علم الغير بعلم ذاته بالضرورة ثم يثبت بجميع الموجودات بناء على ان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ولا يخفى ان المناقشة التي اوردنا على التقرير الاول لا يرد على هذا التقرير فتدبر قوله ثم بعد الوجهين المذكورين اه اما على الوجه
الاول فيق انه تعالى فياض جميع العلوم ومعطيها فيكون عالما بالضرورة واذا كان عالما بذاته يكون عالما بجميع الموجودات واما على الوجه الثاني فيق انه تعالى
لما كان فياض جميع العلوم فيكون عالما في الجملة بالضرورة واذا كان عالما في الجملة كان عالما بذاته بالضرورة بناء على ما اشار اليه واذا كان عالما بذاته فيكون
عالما بجميع الموجودات هذا فقد ظهر ان ما توهمه بعض الافاضل من عدم امكان اجراء الوجه الاول في هذا الدليل ولا حاجة الا ما تكلفه من ان المراد
الوجهين لاثبات علمه بجميع الموجودات ليس كما ظهر مما قررنا ولو حذف قوله بذاته في قوله كان عالما بذاته بالضرورة لكان اولى لان
كان فيه ايضا خدشة حيث ان انكار العلم ظاهر في الجملة وح فلا يلائم الوجه الاول وبالجملة المقصود بين والعبارة متين فتامل قوله علم الواجب
بالذات بذاته هو صفة للعلم وحمله على البتة كما احتمل في بعض الحواشي بان المعنى انه لم يحصل نفس احد علم الواجب بالاشياء باعتبار حضور ذاته
الذي هو بمنزلة حضور الاشياء لا يحتاج تحقيقه بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء بعيد جدا او في بعض الحواشي انه لم يوجد لفظ بذاته في بعض
النسخ قال وهو اولى وهذا ايضا على الوجه الذي ذكره لحل هذه الحاشية وستنقله واما على ما زعمنا فلا لا وجوده كما يشهد به سياق الكتبة بعد قوله
ظنا منهم ان هذا العلم التفصيلي هو العلم يعني انهم ظنوا ان العلم ليس الا العلم التفصيلي ولما نفوه عن الواجب تعالى قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنوا انه تعالى ليس
عالما بالاشياء في ذلك الوقت اصلا فهؤلاء لم ينفوا العلم مطلقا لانهم لم ينكروا العلم بذاته تعالى اصلا وانهم لم ينكروا العلم بالاشياء بعد ايجادها بل انما انكروا العلم
بالاشياء قبل ايجادها وذلك ايضا بناء على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي والا فلو ذكروه لا ينفوا العلم الاجمالي قبل ايجاد الاشياء ايضا ثم ان هذا البعض هم
الذين عبر عنهم الشيخ بقوله ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها ودلالة الدليل الذي استندوا به على ان غرضهم نفي العلم قبل ايجاد الاشياء
فغير ظ وقد صرحوا ايضا بعلمه وذكروا انه وكذا على عدم شموله بعلمه تعالى بذاته اذ لا يجري فيه اصلا واما على ان المراد انما هو نفي التفصيل دون الاجمال ايضا
فغير ظ اذ الدليل المذكور ينفي العلم بالاشياء قبل ايجادها مطلقا كما يشهد به التامل فان قلت الا العلم الاجمالي على زعم المحشي ليس الا العلم بذاته تعالى والدليل المذكور

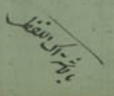
لا ينفيه قلت الدليل المذكور لا ينفي العلم بالذات اذ لم يكن هو بعينه علما اجماليا بالاشياء واما لو كان علما بها على ما هو زعم المحشي فينفيه الدليل
المذكور على ان الدليل المذكور ينفي العلم مطلقا قبل ايجاد الاشياء فاصل وبما قررنا في حل هذه الحاشية ظهر ضعف ما قاله بعض المحققين من ان الاولى
ان يق انهم نفوا العلم بحصول الصور في ذاته سواء كان قبل ايجاد الاشياء او بعده كما يشعر به دليلهم وح يكون ظنهم ان العلم انما هو هذا الوجه والا فكيف
يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده لا يكون عالما وايضا دليلهم انما يشعر بان نفي حصول الصور المتكثرة في ذاته تعالى لاستلزامه كون العالم
قبل الايجاد وذلك لما اشرنا اليه من ان الشارح في هذا في قوله ظنا منهم ان العلم هو هذا هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي قبل ايجاد الاشياء مع ان ذلع
الاشعار الذي ذكره واما ما ذكره بقوله وايضا فيما فيه على تقدير ان التفطن الذي اشار اليه المحشي هو ما عبر عنه الشيخ بقوله ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم
غيره مع كونه عالما بذاته اه وليس كذلك كما عرفت مع انه قد اورد بعض المحشين على قوله لا يدل عليه الدليل بان هذا الايراد على ان مرادهم نفي العلم
التفصيلي لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى هذا اخر بعض الاكابر على الدلايل العجز التامة ثم نقل كلاما عن الفضلاء نقل المحصل
يدل على ان قدماء الفلاسفة مذهبهم على عدم ذلك لا يعلم شيئا وانت خبير بسبق فيه الايراد ظاهرا لكن يمكن توجيهه بانه بعد صراحة كلامهم
في نفي العلم مطلقا على ما نقله المصنف لا حاجة بالتتبع والتزامهم كلامه عناية الا مر ان يكتفي بهذا كما على ان التنبيه يحتمل الكلام في صراحة كلامهم فاذا اراد حمله
عن المصنف لعله يمكن حمله على نفي العلم الزايد على الذات كما يظهر بالتامل فيه فتامل ثم ان في بعض الحواشي قصد لدفع الايراد فصرف كلام المحشي عن ظاهره
وحمله على ان المراد ان احدا من العقلاء لم ينفوا علم الواجب حقيقة بل تحققوا انه ليس بعلم على الله ونفوه فبعضهم نفوا العلم التفصيلي بالاشياء
قبل الايجاد وزعموا ان هذا العلم التفصيلي الذي قبل الايجاد هو العلم وليس بثابت للواجب فظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب ولم يدروا
ان علم الواجب في الواقع ليس عبارة عن العلم التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء الموجودة وبعضهم نفوا علمه تعالى بذاته واراد وا به العلم
المغاير للذات ظنا منهم ان العلم لا بد ان يكون مغايرا للمعلوم ولم يدروا ان العلم قد يكون عين الذات كما في علم الواجب بذاته بالاشياء
فلم ينفوا ما هو علمه تعالى حقيقة والقرينة على ذلك دليلهم ثم نقل دليلهم ولا يخفى سخافته فان محصول ما ذكره يرجع الى الاعتراض من المحشي على
من نفى العلم بان دليلهم لا ينفي العلم مطلقا بل العلم التفصيلي او العلم الزايد ولا يشك من له ادنى ربط بأساليب الكلام انه ليس غرض المحشي ذلك ولا يلايمه
بهذا المقام وهذا ظاهر جدا على ان على هذا التوجيه ايضا لا يندفع ايراد بعض المحشين ظاهرا اذ له ان يقول ان اشعار دليلهم بما ذكر لا يدل على انهم

يجعلوا العلم ذلك بل يجوز ان دليلهم غير منطبق على الدعوى هذا الكلام مع ان قول المحشي في الحاشية الاتية هذا اشارة الى بعض العقلاء نفوا العلم
وقد عرفت ما فيه يابى عن هذا التوجيه كما لا يخفى منه انما اعترف به صاحب هذه الحاشية ايضا فتامل قوله والبعض الذين نفوا العلم بذاته اه هم
الفرقة الاولى التي نقلها الشارح من الملخص واشعار دليلهم بما ذكر باعتبار ان العلم الزايد نسبة لا العلم الذي هو عين الذات ايضا ولا يخفى عدم وقعه
ثم انه لم يتعرض لتفسير بعض الآخرين من الملخص لكون حالهما ظاهرا فان الاولى منهما صرحوا بكونه تعالى عالما بذاته والثانية انما نفوا العلم
بالجزئيات المتغيرة والمتشكلة فقط فلا مخالفة لهم مع ما ظنه المحشي فتامل قوله والاولى ان يقال وجوز لان حمله على التجويز هذا بادي النظر اظهر من حمل
الجواز عليه اذ ظاهره الجواز بحسب نفس الامر وايضا يصح قوله وجوز باعتبار تجويز البعض ذلك على ما نقل من ان فعله وعجزه واما الجواز فلا منه الجواز
عند الشيخ فافهم هذا ولعل المحشي علم ان مختار الشيخ ليس ما ذهب اليه الشيخ والا فيمكن حمل الجواز على ظاهره بناء على مختاره وان لم يصح [illegible]
بعض المتمسكين بهذا الدليل كالمصنف فتدبر قوله لم يمكن ان يوجد على سنن لاستحالة ترجيح المرجوح وقد يستدل عليه بادلة اخرى ايضا لا يسع
نقلها قال الشارح فهو انه تعالى قادر هذا بناء على حمل القدرة على معناها المشهور [illegible] ولكن العمدة في اثبات حدوث العالم هو الشرع كما عرفت وح
فاثبات العلم بالقدرة يرجع الى التمسك بالشرع ومع ذلك فالتمسك به اولا فافهم ثم لا يخفى ان باثبات القدرة انما يثبت اصل العلم في الجملة
لا علمه تعالى بذاته الا بالضميمة ولا عموم علمه لجميع ما سواه اذ لا يثبت باثبات اصل القدرة وهو ظ ولا بعمومها ايضا كما لا يخفى بنظر بالتامل فتامل قوله وح لا يرد
ما اورد عليه لان اثبات النبوة لا يتوقف على اثبات عموم علمه بل على علمه بالمعجزة الى حقه واثبات العلم بذلك ان يحصل مشاهدة المعجزة
العلم بان فاعلها ليس الا الله تعالى ويحصل ايضا بملاحظة احكامها واتقانها العلم بكون مبدئها عالما وح فلا ورود وفيه تامل لان اثبات النبوة
يتوقف على اثبات العلم بامور اخر ايضا مثل العلم بدعوى الشخص وصدقه او كذبه وان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح واثبات العلم بهذه الامور
بدون التمسك بعموم العلم مشكل جدا فتدبر قوله ان اراد بالخطور ان يعني الا ان المجيب الخطور الذي يتعلق بخطور التفصيلي بان يكون المراد وان لم يكن
كون المرسل عالما ملتفتا اليه لنا موقوف على التفصيل فنسلم جواز ذلك لكن هذا لا ينفي وجوب اصل علمه بكون المرسل عالما وان لم يكن ملتفتا اليه في ذلك
الوقت بل اللازم على هذا ليس الا جواز كون الالتفات بعلمه مستفادا من الشرع لا اصل العلم والكلام في اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم

العلم فيكون غرضه انه يجوز ان لا يكون اصل العلم معلوما لنا الا بالشرع فهو مكابرة ولا يخفى سخافة هذا الترديد فان في ثبوت النبوة لابد
من العلم بكون المرسل عالما والالتفات اليه ايضا اذ لو لم يلتفت اليه فلا يحصل العلم بصدقه والاكتفاء بعلمنا به لو لم نلاحظه في هذا الوقت
الا ان يقال ان حصول العلم لنا بذلك في وقت استقراره في ذهننا والعلم الاجمالي به في هذا الوقت كاف في ذلك ولا يلزم الالتفات
اليه في هذا الوقت على التفصيل اذ كثيرا ما نستدل على المطالب بمقدمات استقرت في ذهننا وان لم يكن ملتفتا اليها في
هذا الوقت لكن لا يخفى ان هذا انما هو في المقدمات البعيدة واما في المقدمات القريبة فلا فالظاهر ان علمه تعالى من المقدمات القريبة
لاثبات النبوة فلابد من الالتفات اليه فتامل ثم لا يخفى ان ما ذكره المحشي من الشرطية لا يقبل المنع سواء حمل على الطور التفصيلي او على الاجمال
العلم فان بعد اثبات صدق الرسل يحصل العلم بجميع ما اخبروا به وان لم نعلم شيئا آخر اصلا فالاولى ان يعترض على المجيب
بان الشرطية التي ذكرتها مسلمة لكن الكلام في ثبوت مقدمها بغير ان ثبوت صدق الرسل بالمعجزات لكونه لا يمكن بدون العلم
بكون المرسل عالما اذ بناء على اثبات ذلك على انه تعالى عالم بها ويقبح عقلا من العالم القادر اظهار المعجزة على يد الكاذب
فيكون صادقا فما لم يثبت علمه تعالى وكذا قدرته لا يثبت صدق الرسل ودعوى انه يجوز ان يحصل العلم بصدق قوم من غير ملاحظة
المعجزة كما نقل عن غيبات الحكماء لا يخلو عن الكمال وكان هذا هو الذي حكم الشارح بان الظاهر انه مكابرة فتامل قوله فيكون الالتفات
اي الصفة العلم وفي بعض النسخ بها فيكون راجعا الى العلم والقدرة والمجيب وان لم يتعرض لقدرة لكنه لما كان المورد قد تعرض لهما على
سبيل الاستطراد اشارة الى ورود الاشكال ايضا على من اثبت القدرة بالشرع فاشار المحشي الى ان الجواب فيهما ايضا ولهذا
قد تعرض للقدرة ايضا في دفع قال الا فهو ان الميل للبعدية وانما تعدية الالتفات بالى دون الى على ما ذكره السيد اما وهل
ولما ذكره من ان الميل للسببية وغير الغائية للمعجزة ان يكون الالتفات الى كون المرسل عالما مستفادا من الشرع بسبب
المعجزة وان كان اصل العلم بحكم يكون المرسل عالما حاصلا بسبيل العقل بعيد جدا قوله والاولى ان يحمل كلامهم قد اشار الى منبه
فيكون قوله وايضا يمكن ان يقال توجيه آخر من قبل من اثبت العلم بالشرع لا ان مراده اثبات العلم القدم على ايجاد الكائنات في
الاعيان لان بعضهم انكر ذلك لا اثبات اصل صفة العلم وح فلا دور لان اثبات الشرع انما يتوقف على اثبات اصل العلم
لا العلم القدم المذكور وفيه نظر لان اثبات الشرع يتوقف على اثبات العلم القدم اذ لو لم يكن عالما عند الصدور

المعجزة على يد الكاذب قبل صدورها بل انه علمه بعد الصدور اذ مع الصدور ايضا لما امكن منعه منه توضيحه انه تعالى اذا لم يعلم الاشياء قبل
وقوعها فلا يمكن علمه الا الكاذب فيها فكما انه لا يمكن الانذار فعلا قبل وقوعه وانما نراه بعد وقوعه اذا فعل كذا اعلمه كما بهذه
المنزلة فكما انه لا يمكن ان يبصر في ضنبه العقد ما نعاعن وقوعه كذلك لا يمكن ان يعلم عليه تعالى ما نعا عن وقوعه صرح الشيخ وح فاثبات
الشرع يتوقف على العلم القدم ولا يكفي مشروعية العلم فتامل واعترض في الحواشي القديمة بان المقصد التصديق بارسال الرسل لا توقف
على التصديق بالقدرة يلزم الدور اذ العلم ماخوذ في حقيقة القدرة وتجاب بان المراد بالقدرة هنا هو ما حقيقة حقيقة المحققين
لا ما هو المشهور والعلم ماخوذ في الثاني لا الاول على ما في بعض الحواشي وقد دفع بان اثبات الشرع يتوقف على القدرة بالمعنى
المشهور البتة فيلزم الدور بل لا توقف له الا على ذلك فلا يصح ان يكون المراد بالقدرة هنا هو الاول لا الثاني وكان قول
هذا القائل فتامل فيه في الكلام اشارة الى هذا والحق في توجيهه دفع الاعتراض ان يقال ان الماخوذ في القدرة ليس الا اصل
العلم لا العلم القدم فلا يلزم الدور وهذا ظاهر جدا فان قلت قدرته تعالى يجب ان يصلح للمنع عن الفعل ولو لم يكن العلم الماخوذ فيه هو
العلم القدم لم يصح لذلك قلت هذا مسلم لكن على هذا الوجه لا فائدة في القدرة في البين بل يكفي ان يقال ان اثبات الشرع
يتوقف على العلم القدم البتة فيلزم الدور كما ذكرنا فتوسيط القدرة يدل على انه ليس نظره الا ذلك الا ان يقال ان توسيط
القدرة لبيان التوقف على العلم القدم فيكون حاصل كلامه انه تعالى يجب ان يقدر على المنع فان ذلك الا بالعلم القدم وح فرجع
كلامه الى البحث الذي اوردناه لكنه لكن الظاهر انه لم يتفطن لذلك بل قال ولم يبال والله يعلم حقيقة الحال قوله ان المانع من التعقل
انما هو المادة وعلائقها قال بعض المحققين المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية
فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهو المادة وعلائقها لكن المادة
وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون
بحصول عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحصول صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه وح يجب ان تكون تلك
الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب
هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على الاطلاق فلا حصر المانع

عن التعقل مطلقا في المادة وعلائقها فاحتفظ بذلك بهذا والظاهر ان المراد ههنا ان المادة مانعة من العاقلية لا المعقولية
والمراد بالمادة ههنا ما يشمل الموضوع وح فيستقيم حصر المانع عن التعقل في المادة وعلائقها ولا غبار عليه فتامل
قوله وان كان وجود المحسوس والمعقول الخ هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان وجود المحسوس والمعقول
في ذاته اي وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه اي عين الوجود الرابطي كما ادعى الشيخ في الاعراض ان وجودها في نفسها
عين وجودها الرابطي وانت خبير بابطال تلك الدعوى في العلم الصوري وكذا الحصولي ايضا بناء على ان يحمل المحسوس والمعقول حينئذ
على الصورة لانها هي المحسوس والمعقول بالذات كما هو رأي الشيخين وقوله وكان وجوده لمدركه اه اشارة الى دعوى اتحاد
اتحاد الوجود لمدركه مع المحسوسية والمعقولية ليلزم من المقدمتين ان يكون الوجود في نفسه للمحسوس والمعقول هو عين المحسوسية
والمعقولية وثانيهما ان يكون المراد ان الوجود في نفسه للمحسوس من حيث هو محسوس والمعقول من حيث هو معقول اي
المحسوسية والمعقولية هو الوجود للمدرك وقوله وكان وجوده لمدركه اشارة الى عكس ذلك اي الوجود للمدرك ايضا هو
المحسوسية والمعقولية وبالجملة المراد من المقدمتين اتحاد المحسوسية والمعقولية مع الوجود للمدرك وحمل كل واحد منهما
على الآخر كليا وعلى التقديرين قوله لم يصح اه جواب لذلك الشرط المركب وحاصل قوله لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته
والا لكان وجوده في نفسه عين وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره او نقول بناء على التقرير الثاني والا
لكان مدركيته عبارة عن وجوده لمدركه اي لذاته مع ان وجوده لغيره ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه
لذاته او يكون بناء على التقرير الاول نفس وجوده هو مدركيته لذاته فيكون هو ادراكه لذاته ايضا بالمآل او نقول
ان ادراكه لذاته يقول الى وجوده لمدركه اي لذاته فيكون نفس وجوده لذاته عبارة عن ادراكه لذاته وكل ما وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده في نفسه الا كونه مدركا فاذا كان وجوده لذاته كان مدركا لذاته او
لان ما وجوده لذاته ليس الا كونه مدركا لذاته اذ المدركية للشيء ليست الا الوجود له هذا وفيه نظر اما على الاول فلان
دعوى الاتحاد بين الوجود في نفسه والوجود الرابطي في شيء خلاف الظاهر بل الظاهر ان اطلاق الوجود على المعنيين انما هو



بالاشتراك اللفظي ولو تنزل عن ذلك فلابد له من دليل كما لا يخفى ولو حمل الكلام على الاستلزام اي الوجود في نفسه لكل محسوس ومعقول
يلزمه الوجود لمدركه وينتزع منه ذلك فان اراد بالوجود لمدركه القيام به او عدم القيام بغيره فمم وان اراد به ما يتناول
عدم الغيبة عنه فمسلم لكنه على هذا لم لا يجوز ان يكون شيء قائما بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته هذا وايضا يرد عليه انه ان اراد
ان كل ما هو محسوس ومعقول للشيء فوجوده في نفسه هو وجوده لمدركه فمم لكنه لكن لا يلزم منه ان يكون كل ما وجوده لذاته
فهو مدرك ذاته بل يلزم اثباته به مصادرة على المطلوب وان اراد ان الوجود في نفسه لكل شيء هو الوجود لمدركه فمم لابد له من بيان
وايضا لا تتم المقدمة الثانية اي ان الوجود للمدرك هو عين المحسوسية والمعقولية بل غايته الشرط فيهما في شيء آخر وهو غير الوجود للمدرك
وح فلا يلزم ان يكون في مدرك ذاته نفس وجوده ادراكه لذاته ولا ان يكون كل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته كما لا
يخفى واما على الثاني فلانه ان اراد ان المحسوسية والمعقولية حقيقتهما الوجود للغير اي تحولهما وكذا الوجود للغير بان
يحولهما هو المحسوسية والمعقولية فلا نم ذلك وحتى يثبت بالدليل وان اراد ان المحسوسية والمعقولية يصدق عليهما انهما الوجود
للغير وان بعض افراد الوجود للغير هو المحسوسية والمعقولية فان اراد الصدق المذكور الصدق في الجملة فمسلم لكنه لا يتفرع عليه
ح شيء مما فرع عليه وان اراد الصدق كليا فان اراد بالوجود للغير هو القيام به او عدم القيام بغيره فمم ولو سلم فلا يتفرع
عليه التفريع لان الاجزاء كما لا يخفى وان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه فمم لكنه لا يتفرع عليه ح ايضا شيء مما فرع
عليه وان اراد ان المحسوسية والمعقولية هي الوجود للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجود للمدرك من حيث انه مدرك عين المحسوسية
والمعقولية فان اراد بالوجود للمدرك القيام به او عدم القيام بغيره فمم لما ذكرنا وان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه
فمسلم لكنه على هذا يجوز ان يكون شيء قائما بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته كما ذكرنا وايضا لا نم انه على هذا يلزم ان يكون
كل ما هو مدرك لذاته يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته اذ لعله يكون مثل وجود شيء آخر وايضا لا نم انه على هذا يلزم ان يكون
كل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ الوجود لذاته مطلقا على هذا ليس عين مدركيته له بل الوجود لذاته اذا كان ذاته مدركا عين
مدركيته لها والكلام ليس الا في اثبات كون الذات مدركا فتامل قوله لا يصح ان يكون مقارنته الخ رد ما ذكره على تقدير تسليمه انما يدل
على انه لا يجوز ان يكون مقارنته للمادة بالحلول فيها واما اذا كان لشيء مقارنا للمادة بان يكون جزءا له كالجسم فلم يظهر مما ذكره عدم
جواز ان يكون مدركا لذاته الا ان يقال ان ادراكه لذاته انما يكون بادراك اجزائه والمفروض انه لا يمكن له ادراك جزئه الذي هو الصورة

لانها حالة في الهيولى وفيه انه يمكن ان يحصل العلم بشيء اجمالاً بدون ان يحصل العلم بذاته وايضاً ان حصول الصورة في الهيولى لا يصيرها عاقلة
من تعقل شيء انما يمكن ان يتعقلها باعتبار حضورها عنده او بصورتها وفي تجريد تلك الصورة لان الصورة كيف ولو لم يكن
لك بل يلزم ان لا تكون الصورة معقولة اصلاً وهو غير معقول فتامل اولى انه لما كان احد جزئيه هو الهيولى والآخر الصورة وشيء
منهما لا يصلح لان يكون عاقلاً لذاته فالمجموع ايضاً لا يصلح لذلك وفيه ايضاً منع لا يخفى قوله ولما هو محجوب عن ذاته اي غير مدرك لذاته
فلمقارنته المادة غير مدرك ذاته فقوله فلمقارنته المادة تعليل لقوله غير مدرك ذاته قدم عليه وحاصل المعنى ان كل ما هو محجوب
عن ذاته فوجه حجبه هو مقارنته المادة قوله لا يدرك ذواتها لكنها موجودة لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذاتها ومن هذا يظهر بطلان
قول من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس حيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه الشيخ
الاشراقي كذا افاده بعض المحشين وانت خبير بانه لم يظهر مما نقل ههنا الا ان مقارن المادة لا يجوز ان يكون مدركاً لذاته لا انه
لا يجوز ان يكون مدركاً اصلاً وحينئذ لم يظهر بطلان كون مدرك المحسوسات هو الحواس ولا كون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة فتامل
قوله ووجوده من حيث هو معقول اي وجوده لعاقله فافهم قوله ليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها لا يخفى ان الهيولى ليس لها وجود
بالفعل بحسب ذاتها واما بعد ضم الصورة فهي موجودة بالفعل بمقارنتها فظاهر ان هذا يكفي للظهور وكونها عالمة بنفسها لو كان مناطاً
العالمية هو ما ذكروه اذ لا يجب في العالم ان يكون وجوده من ذاته والا يخرج جميع الممكنات لان وجودها من عللها هذا انما لو قيل
ان الهيولى والصورة موجودتان بوجود واحد لكان لما ذكره وجه لكنه خلاف رأي اهل التحقيق فتامر والذي يظهر من كلامهم
ان الهيولى لما اعتبر في جوهرها القوة والاستعداد اذ حقيقتها انها جوهر مستعد لكل شيء فهي في ذاتها لا تقبل الظهور والانكشاف فلهذا
لا تصير عالمة بذاتها وان صارت بعد ضم الصورة موجودة بالفعل فكأنه اعتبر في كون الشيء عالماً بنفسه مع ما ذكروه ان يكون في
حد ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه شيئاً معيناً لا بانطه قوة واستعداد والهيولى ليست كذلك قال الشيخ في الشفا جوهر الهيولى
وفعليتها عين كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الاشياء بل تعدها لان تكون بالفعل شيئاً

بالصورة وليس

بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر وليس واما انه ليس في موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم
منه ان يكون شيئاً معيناً بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالامر العام ما لم يكن له فصل بفصله وفصله انه مستعد لكل شيء
فصورته التي تظن له هي انه مستعد قابل انتهى وههنا كلام آخر سيجيء ثم انه اعترض عليه بان كون حقيقة الهيولى هي القوة ينافي ما حققه
في رسالة الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة مع تبدل الصور وانت خبير بان كون حقيقتها القوة لا ينافي ان يحصل لها وحدة شخصية
بعد ضم الصورة واما انه كيف يمكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة التي هي علة لها فليس ههنا موضع تحقيقه فتامر وايضاً لو جوز تحقق
التشخص بدون الوجود فيمكن ان يقال ان كون حقيقتها القوة لا ينافي الوحدة الشخصية اذ يمكن ان يكون معنى شخصياً مستعداً لكل صورة ويعرض كل له
مع كل منها فتامل قوله فان الوجود هو الظهور قال بعض المحققين فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست
معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما هو فاذا كان الوجود هو الظهور او مستلزماً له
وللهيولى وجود لا محالة وان كان ضعيفاً فذلك الوجود الضعيف قائم بذاته فيلزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب انه يكون ظهورها لذاتها
ظهوراً ضعيفاً بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد نظن ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر
سرايته نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المحشي اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود
بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه وانت خبير بان الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود لها اصلاً والهيولى انما تصير موجودة بعد
ضم الصورة كما قال الشيخ في التعليقات الهيولى معدومة بالذات موجودة بالعرض وبعد ذلك فيمكن ان يقال انه ليس وجودها وجوداً
ضعيفاً بل كسائر الموجودات لكنها محتاجة في الظهور لها بالصورة وعدم امكان تجردها عنها في ذاتها لا يمكن ان يصير معقولة لذاتها فالشيخ
ان معقولية الشيء هي تجريده عن المادة وعلائقها والشيء اذا كان من شأنه ان يكون مجرداً البتة فلا يكون معقولاً
لا معقولاً لذاته فهو وبالجملة اعتبروا في كون الشيء عاقلاً لذاته مع ما ذكره وجهين كونه مجرداً قائماً بذاته ان لا يكون متعلقاً
بشيء آخر بحيث لا يمكن تعقله بدونه والهيولى ليست كذلك كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها شعور اصلاً فتامل قوله فيتحقق وجوده
اذ المعقولية لذاته هو تعقله لذاته فباعتبار كونه حضور مجرد موجود بالفعل عند مجرد آخر معقولية لذاته وباعتبار كونه مجرداً
حضر عنده مجرد آخر عاقلية لذاته فقد اجتمع العاقلية والمعقولية باعتبارين كما حققه المحقق الدواني واما ما زعمه بعض

المحشي من انه لا يوجب الكثرة له في الاعتبار رابع فهو سهو لا حاجة له الا البيان قوله فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول
كون وجوده عقلاً ظاهر واما كونه عاقلاً ومعقولاً فهو لا تمر به بل يلزم مما ذكره ان يكون ذاته عاقلاً ومعقولاً لا وجوده
والظاهر انه اراد بالوجود ما يعم الذات ويمكن ان يحمل الوجود المجرد عن المادة في كلامه على واجب الوجود تعالى لا على الموجود
المجرد عن المادة وح فيكون وجوده عقلاً وعاقلاً ظاهر لا تكلف فيه حينئذ قوله قد عرفت ان العقل هو المجرد عن المادة وعلائقها
اي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلائقها وهذا هو المراد بالموجبة الكلية ثم ان هذا لم يظهر مما نقله من كلامهم
ولعله في كلام آخر لم ينقله ههنا قوله حتى يكون كل ما يمكن مجرداً عن المادة لا يخفى انه قد ظهر ذلك من كلامهم الذي
نقلها ههنا فلا يحتاج الى التمسك بما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات بطريق آخر او يكون هذا الكلام وقع قبل ذلك فتامل
قوله لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد فيه انا لا نسلم انحصار شرط المعقولية في التجرد حتى لا يحتاج المجرد في الفعل الا نعين حتى يصير
معقولاً لم لا يجوز اشتراطها بشرط آخر او يكون معنى آخر وراء المادية مانعاً عنها فتدبر قوله فهو اذن معقول بالفعل
يرد عليه ما اورده بعض المحققين وهو انه لم يظهر مما ذكره الا انه معقول بالفعل بمعنى انه لا مانع من معقوليته حتى لو فرض
عاقل يعقله بلا حاجة الا ان يتغير فيه شيء لا انه معقول بالفعل بمعنى انه تعقل ايضاً عاقل عقله وح فقوله فهو عاقل
لذاته فانه ان لم يكن عاقلاً لذاته لكان معقولاً بالقوة ثم اذ يمكن ان لا يكون عاقلاً لذاته لكن يكون بحيث اذا تعقل
عاقل عقله ولو سلم انه معقول بالمعنى الآخر ايضاً لعله يكفي لكونه معقولاً بالفعل كونه معقولاً للواجب تعالى وللمبادي
العالية ولا حاجة الى ان يكون معقولاً لذاته فتامل قوله ونشأ عالميتها ليس الا التجرد هذا مما لا يتم على طريقة النظر
والبرهان ولعله يظهر بحدس او كشف والبرهان قوله ولا يخفى ما في حمل عبارة المصنف وذلك لما عرفت من ان حمل في الثلثة
ادلة والحكم يكون الثالث عاماً مع انه لا يصح دليلاً ما لم ينضم اليه الثاني او دليل آخر لا يخفى على اهل قوله من الفاظه
الثلثة المذكورة سابقاً في المباحث المعنونة بقوله واشار كل شيء اليه احدها ما اشار اليه بقوله وعلى هذا يمكن حمل
قول المصنف والاخير عام له والثاني والثالث ما اشار اليه بقوله ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين آخرين الى آخره لكن
يكدش هذا انه قد حكم سابقاً بان الحكم الحمل الاول صرف من المبادر فلا ما يلايم عده ههنا اولى الا ان يقال انه مع صرفه عن المبادر

او لما من

او لما من تقريب الشرح ويحتمل الا يكون المعاني الثلثة اشارة الا ما ذكره في الشبه المذكورة في تقرير الدليلين حيث ذكر في تقرير الدليل
الاول تقريرين ويمكن هذا ايضاً انه اشار في تقرير الدليل الثالث ايضاً الا تقريرين فلما اعتبر تعيين التقرير في الدليل الاول
فكان الاولى ان يعتبر ذلك في الدليل الثاني ايضاً ويجعل المعاني اربعة لا ثلثة فتامل قوله اذ لا يكفي ان حقيقة العلم الا حضور
المعلوم عند العالم لا يكفي انه ليس المراد من هذه العبارة كون العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث
هو عالم والا لكان التحديد دورياً وايضاً لكان اثبات علمه تعالى بذاته بذلك مصادرة على المطلوب كما ذكره بعض المحققين فلا بد ان يكون
المراد حضور شيء عند شيء وح يكون العلم عبارة عن ذلك او عما هو لازم له ليس بديهياً كما لا يخفى وربما يحكم ببديهيته
لو كان المراد هو المعنى الاول وقد عرفت فساده وايضاً لو كان ذلك بديهياً لم يتوجه المنع على تقرير المواقف ايضاً لان
تعريفه احص من تعريف الشرح فاذا كان عند حضور شيء عند الشيء يتحقق العلم ضرورة فعند حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية
عند الشيء القائم بذاته يكون تحققه اظهر ولو منع الاظهرية فلا اقل من المساوات ولو منع ذلك ايضاً فلا شك انه يكفي العقل تعلق عند
ملاحظة بذاتها تلك المقدمة فالمنع غير متوجه فتامل وههنا كلام آخر سيجيء فانتظر قوله اذ المقصود كل منهما حاصل فالمنع وان
توجه ظاهراً لكنه لا يضر بشيء اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك في كونه لازماً له وبذلك يتم المطلوب كما لا يخفى قوله قد عرفت ان هذا
المنع قد عرفت ما فيه قوله كما سواهم ذلك ارجحية الامرين فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بدون
وساطة امر آخر الا انها وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة دون المعاني الجزئية المادية ولم يتحقق فيه هذه الصورة الا حضور ماهية
مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلاً في كون الشيء معلوماً لكنهم لم يعلموا بذلك
ان مطلق الحضور كاف لاحتمال ان يعتبر الحضور القياسي في وجودها عالمة بذاتها مع عدم امكان القيام فيه علموا ان المعتبر
هو مطلق الحضور كذا افاده بعض المحققين ولا يخفى سخافة امثال هذه الذي لا يدرى ان النفس بلا لاحظ العلم بالمدركات ايضاً
ولعدم وساطة الآلات فكيف يحكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن ان يكون مرادهم انهم حدسوا من ذلك ان العقل التعقل ادراك
المجرد عبارة عن ذلك لا مطلق العلم او انهم حدسوا من ذلك ان العلم الحصولي هو ذلك لا مطلق العلم او انهم حدسوا من ذلك
ان العلم هو ذلك او لازم لذلك وان كان لازماً اعم بحيث يتحقق في غير هذه الصورة ايضاً ولا يخفى ما فيه من التعسف فافهم

قوله والحق هو الثاني لان العلم والتعقل صفة العالم والحضور صفة المعلوم فيجب ان يكون امرا لازما للحضور المذكور ويكون
صفة للعالم وحكم بعض سادة المحشي بان الحق هو الاول ولم يبين وجهه ايضا وما ذكره بعض المحشين من انه اذا كان المراد
بالحضور الوجود الرابطي المجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور لانك قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود شيء لمجرد
قايم بالذات وان كان امرا آخر فالحق ما قاله المحشي ففيه ان المراد بالحضور هو الوجود الرابطي وكونه عين العلم والتعقل
غير معقول اذ هو صفة للمعلوم كما ذكرنا والعلم صفة للعالم وما ذكر سابقا ليس الا ان عند وجود شيء لمجرد قايم بالذات
يتحقق العلم البتة تامل قوله لانه غير بين ولا مبين بل هو مصادرة على المطلوب كما ذكره المحشي وانما قال على التقرير الذي
ادعاه وقرره المحشي في الكتب السابقة يلزم منه الشعور والانكشاف فلما لا يخفى قوله فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال حتى يندفع
به المنع باختيار الشق الاول وهو ان المراد بعدم الغيبة هو عدم البعد قوله انه مجرد لا يوجب العلم فلنا مجرد وعدم البعد لا يوجب
العلم لكن عدم بعد المجرد عن المجرد القايم بذاته يوجب العلم اذ ليس حقيقة العلم الا ذلك كما عرفته وما ذكرت من الحواس وغيرها
ليست مجردة قائمة بذواتها ومع يندفع ذلك المنع بالتقرير الاول ولاجل اندفاع المنع الاول الثاني في التقرير الذي ذكره الشارح
وهو اشتراط النفي يرجع الى فرض ما حضر عنده يحتاج الى البينة المذكورة من النسب او عدم الاشتراط من علم الانسان بنفسه واما
التمسك بالحواس بالجواس فقد عرفت اندفاعه من ان عدم علمها بانفسها لكونها غير مجردة وقد اعتبرنا التجرد لا لاجل الاشتراط
المذكور هذا ولا يخفى انه يظهر من كلامه في هذه الحاشية ان كون العلم عبارة عما ذكره صاحب المواقف ظ لا يتوجه عليه منع
بخلاف ما ذكره الشارح وهو مناقض لما ذكره سابقا حيث حكم بان كون العلم عبارة عما ذكره الشارح بديهي لا يقبل المنع بخلاف ما ذكره صاحب
المواقف والظاهر انه يريد سابقا حضور المعلوم عند العالم على المعنى الذي ذكرنا سابقا الا بطلانه فلذا حكم بان كون العلم عبارة
عن ذلك او عما هو لازم له بديهي وقد تفطن بهذا بعض المحشين واشار الى انه لو كان المراد هو ذلك المعنى المذكور سابقا فكون ذاته غير
غايبة عن ذاته بذلك المعنى ممنوع لانه غير بين ولا مبين وان اريد مجرد حضور شيء عند شيء فهو مجرد لا يوجب العلم وقد اشار الى ما ذكرنا
بالترديد في عدم الغيبة اذ كل معنى اريد منه يجب ان يحمل ما ذكر من التعريف ايضا عليه حتى يتم التعريف فما يراد عليه بمنزلة الايراد
على ذلك ومع فلا ايراد على المحشي هذا وبعبارة اخرى نقول لانه حمل ولا ما ذكره في بيان العلم على معنى لا يتوجه المنع على كون العلم عبارة عنه

ولا يجب حمل ذلك

ولا يجب حمل ذلك ههنا على التعريف حتى يتوجه ما ذكرنا من انه دوري وما ورد ههنا في عدم الغيبة محمله اولا على المجرد وعدم البعد حتى
لا يتوجه عليه المنع لكن يرد انه لا يتم التقريب وقد اشار اليه بما ذكره من ان مع التجرد لا يستلزم العلم ومع حمله على عدم البعد
مع الشعور والانكشاف ومع يتم التقريب لكن يتوجه عليه ما ذكره من انه ح مصادرة كما ذكرنا ومع فلا ايراد على المحشي ولا مناقض
في كلامه تامل قوله فان الحكم بان الفاعل العالم الخ مراده كما افاده بعض المحققين ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلوم لكنه بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما يصدر منه وهو بديهي ولذا قال على نظم
الاستفهام الانكاري الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اي لا يعلم مخلوقاته والحال انه لطيف خبير اي عالم شاعر بذاته والعلم قوله
احدهما علم كمالي اجمالي فيه اشارة الى ان الكمال انما هو هذا العلم واما العلم التفصيلي فليس بكمال فلا يضر في احتياج الواجب فيه الى غير ذاته
خاتمة اعلم ان المحققين المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول الصور فيه فاستظهر وظنوا ان حضور
الاشياء انما يمكن حين وجودها لا قبلها ولا يمكن القول بعلمه تعالى قبل الايجاد بها حتى يتحقق الانكشاف وتقديم الادلة الشرعية ايضا عليه فاضطروا
الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعالى مقدم على جميع الايجادات وما ذكروه في بيانه يحتمل وجهين الاول ما هو ظاهره وحمله عليه
السيد المحقق الداماد وغيره وهو ان يقال ان ذاته تعالى بمنزلة المحل لجميع المعلومات فاذا علم ذاته علم جميع الاشياء اجمالا كما في التمثيل
الذي ذكروه وسنحققه وهذا ظ لا يحتاج الى البيان الثاني ان يقال علمه تعالى اجمالا عبارة عن كونه في ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع
الموجودات اي كونه بحيث يصير منشأ لوجودها فان الوجود هو الانكشاف فعلمه تعالى عبارة عن تمكنه من العلم والانكشاف كما في الانكشاف
بالفعل كما ستعلمه المحشي في رسالة كحصول العلم وح يكون التمثيل بالمعقول البسيط محل مسامحة فان المعقول البسيط صورة
علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بحيث عينها بالذات وانما التفاوت في نحو الادراك بناء على ما حقق ان التفاوت
بالاجمال والتفصيل ليس الا في نحو الادراك لا في ذات المدرك وذاته تعالى بالنسبة الى المعلوم المفصلة ليس كذلك الثابتة بل هو علة
لنفس حقيقة تلك العلوم فالتمثيل لمجرد الاشتراك في المبدئية وان كان احدهما مبدء الانجلاء والآخر مبدء الفاعل
لمعقوله فالاولى في التمثيل التمثيل بملكة العالم كما ذكره بعض المحققين اي ملكة استخراج العلوم المفصلة بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان تلك

الملكة علم اجمالي لجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي لجميع الاشياء هذا ايضا ليس بشيء اذ لا شك ان مرتبة
العلم التفصيلي وهو الانكشاف بالفعل مرتبة فوق تلك المرتبة وكمال اتم منها فلو لم يكن ثابتا له تعالى في مرتبة ذاته وانما ثبت له بعد
ذلك بعد ان يوجد غيره فيلزم اتصافه تعالى في مرتبة ذاته بالنقص والخلو عن ذلك الكمال تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا ايراد على الوجه
الاول ايضا كما لا يخفى قوله بل عنده اشد تجريدا اي عنده تعالى اشد تجريدا من المعقول البسيط لان ما عنده تعالى بسبب الكشف في
الاشياء هو ذاته البسيطة البحتة التي لا كثرة فيها اصلا بخلاف المعقول البسيط لكونه مركبا وان هو بسيط بالاضافة الى التفاصيل التي
تحصل بعد بعض التحليل فما بين قوله وعلى وعلومها هذا بالنسبة الى ذاته تعالى ظاهر واما بالنسبة الى الممكنات فانما يستقيم بناء على الوجه الاول
فلا تغفل قوله وهو ظاهر الخ هذا القول ظ والاظهر ان المراد ان واجب الوجود ظاهر لذاته بذاته على ذاته وفي بعض النسخ وهو ظاهر بذاته
وهو اظهر قوله الكل من حيث لا كثرة فيه وذلك لانه لما كان مبدء الكل وجوده عالما بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فله
الكل اي هو عالم بالكل لكن بحيث لا كثرة فيه وذلك بالوجهين المذكورين فهو من حيث هو هو عالم بذاته ينال الكل اي يعلم الكل في
ذاته اي يكون علمه بذاته هو بعينه علمه بالكل بناء على ما ذكرنا في الوجه الاول او يعلم الكل في ذاته بناء على ان ذاته مبدء لظهور الكل وليس
المراد بالعلم بالابعدية له كما ذكرنا في الوجه الثاني ثم ان الكلام الالهي ههنا ينطبق على ما ذكره المحشي من العلم الاجمالي واما قوله ثم يعقل الكل بعد ذاته
وفي بعض النسخ نسخ الفصوص بعد علمه بذاته وقوله كثرة على الكل كثرة بعد ذاته فالمعنى ما بينا بناء على طريقة الصدرة كما هو المشهور القارية
والشيخ وتوجيهها بحيث يطابق ما ذكره المحشي لمن يقول ان المراد بها العلم التفصيلي الذي هو بعد ما ذكره من العلم الاجمالي او يقال ان المراد
من الاول هو العلم الاجمالي ويقال المراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار اذ لا شك ان اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات
من حيث هو وكذا اعتبار كونه عالما بما سواه بعد اعتبار كونه عالما بذاته والمراد من الثاني هو العلم التفصيلي وهذا اظهر كما ذكره
بعض الفضلاء او يقال ان قوله بعد ذاته ليس جزأ القول فعلمه بالكل بعد موضعه للكل وقوله نفس ذاته جزء للكل من العلمين اي علمه بالكل
الذي وجوده بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته اي وعلمه بذاته نفس ذاته وهو ظ وفي بعض نسخ الفصوص
لم يوجد نفس ذاته وح يكون علمه مجرورا معطوفا على ذاته اي بعد علمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته قوله ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته ظاهره ايضا ينطبق على الاجمالي ويمكن حمله على التفصيلي ايضا اي يتحد الكل بالنسبة الى ذاته في ان الجميع معا حاضر بجميعها عنده
بحيث فيها وبوجب تكثر فيها كما سيتبين في المذهب الثالث في رد للمطيسين او بالحلول فيها لكن لا يوجب تكثر في اصل الذات

بين الامور العارضة

بين الامور العارضة له كما في المذهب الاول لهم وربما يكون قوله بالنسبة الى ذاته مؤيدا للحمل على العلم التفصيلي ولو كان المراد العلم
الاجمالي التفصيلي الكل لكان ينبغي ان يقول ويتحد الكل في ذاته كما ذكره بعض المحققين والامر فيه هين وقوله فهو الكل في وحدة كانه ينطبق
على الاجمالي على الوجه الاول الذي ذكرنا اي فالواجب تعالى هو الكل في وحدة اي يحمل الاشياء في حال كونه واحدا لا كثرة فيه ويحتمل ان يكون
المراد ان الكل اي كل ما عدا الواجب هو الكل في وحدة اذ ذاته لما كان علما بسيطا اجماليا لجميع ما عداه فكون الكل كلا في وحدة ويمكن ان يكون
المراد ان الواجب هو الكل اي عالم بالكل ومبدء له في حال كونه في وحدة اذ الكل كان في وحدة اي معلوم لذاته الاحدي وح ينطبق على الوجه
الثاني الذي ذكرنا في تحقق العلم الاجمالي فتامل فهذا هو متفرع على سابقه ان حمل ذلك على العلم الاجمالي وعلى اول الكلام ان حمل تمام الكلام
الذي على العلم التفصيلي ويمكن حمل ذلك ايضا على العلم التفصيلي اي فالكل في وحدة بان يكون المراد هو ما ذكرنا في بيان قوله ويتحد الكل
بالنسبة الى ذاته ليطبق على العلم التفصيلي لكنه بعيد جدا وابعد منه تطبيق تمام الكلام على مذهب القائلين بالصور فتدبر قوله ومراتبه اربع قال
بعض المحققين انما احتيج ههنا في علمه تعالى بالاشياء الى هذه المراتب لانه لما كان يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب في نفس
الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة ايجاده لها العين بعين تلك الاشياء لكن يجب ان يعلم الاشياء في جميع المراتب السابقة على ايجاده لها قال المراتب
وجودات عللها فاولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدء المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات
يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة التي هي وسائط فيضه وكما بعد وجوده كما فلها تقدم بالوجود
على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية بل اذ ليست في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة
وجود العلة ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم
تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي لما بعدها التي هي معلولات لها لكان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي لمعلولاته وثالثها
مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى تلك الماهيات في تلك المرتبة
لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بصورها بماهياتها المرتسمة بافاضة الاول تعالى بواسطة القلم العقل في اللوح تلك النفوس فالمراد
في العقل تصير تفصيليا في النفوس وهناك يمتاز الماهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة
بالقلم فانها الصور الكلية الحالة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك الماهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة

في الرابع فهذه مراتب علم الاجمالي واما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الخمسة مع المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع

التي ذكرها المحشي من مراتب علمه تعالى الاجمالي التفصيلي فمراتب علمه الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع

خمس واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط وثنتان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار آخر فتدبر وفيه نظر

اما اولا فلانه لا حاجة في علمه تعالى الى هذه المراتب والا لزم احتياجه تعالى في صفة كماله الى غيره واتصافه بالكمال

بعد ما لم يكن بل علمه الكمالي بذاته ليس الا علمه الاجمالي ولا حاجة الى اثبات مراتب العلم التفصيلي لكن الامر في نفس الامر كذلك

اراد كل موجود فهو مع ما هو يكون فيه من الصور حاضر عنده تعالى وظاهر لديه ومنه يظهر علمه التفصيلي على التفصيل

المذكور الا انه يجب البتة اثبات تلك المراتب لتصحيح علمه تعالى واما ثانيا فلان وجوب عدم انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء

في جميع المراتب مسلم لكنه لا يلزم منه اثبات تلك المراتب بل علمه الاجمالي ثابت في جميع المراتب وهو يكفي في علمه

واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه للتخصيص بالاربع اذ الحوادث غير متناهية ويجب

علمه تعالى بكل منها في مرتبة وجود علته فيلزم اثبات مراتب غير متناهية لعلمه تعالى هذا اثم ما ذكره في قوله فوجودات

تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بالاشياء يبتني على ان تكون صفات العقول عينا لذواتها

كما ذهب اليه الحكماء ولو قيل بزيادتها فيجب ان يقال في توجيه كلام المحشي ان تلك المرتبة علم تفصيلي بذوات تلك العلل

لحضورها بذواتها واجمالي بالنسبة الى ما في الموجودات لان صور الجميع مكنونة فيها الا ان وجودها علم اجمالي

بها وكون تلك المرتبة اجماليا بالنسبة الى المرتبة التي بعدها لان التفصيل فيها اكثر وفيه تكلف بل الظاهر حمل كلام المحشي

على الوجه الاول فتدبر قوله احدهما ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل اشارة الى دفع ما يتراءى في ورود الشرع

تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من التنافي وذلك ما ذكره بعض المحققين

من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته

عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش صور جميع ما يوجد الى يوم القيمة في اللوح المقدس

المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في رسم الصور العلمية اي حاصلة في الذهن على الالواح الصحيفة عبر عنه

بالقلم وباعتبار ان تلقي الوحي من حضرة الرب تعالى انما يكون باتصال النفس القدسية النبوية بذلك الجوهر المجرد

الذي هو مظاهر في ذاته وسبب لانكشاف العالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور ظاهر في ذاته وسبب

لظهور غيره

لظهور رب بالاشياء عند الحس عبر عنه بالنور وافيض للذات الشريفة وعلى سائر الذوات المطهرة المنشعبة منها كذا ذكره بعض المحققين

وعلى هذا الاحاجة الى جعل الاولوية اضافية كما قيل لكنه لا يخفى ان العقل على ما اثبته الحكماء مخالف للشرع لانهم زعموا قدمه وقد علم

من الشرع حدوث العالم فلا تغفل قوله ويعبر بنفس الكل عند الصوفية وقد وقع ذلك في كلام بعض الحكماء ايضا كما نقل عن الشيخ

انه قال في رسالة المبدأ والمعاد اشرف الموجودات واولها عقل الكل ثم نفس الكل وقد ذكر ايضا في رسالة

الموسومة بالاسولة والاجوبة انه يطلق نفس الكل تارة على النفس المحركة للفلك الاعلى التي تسمى في الشرايع عرشا وتارة

على جملة الانفس المحركة للافلاك كلها كانها نفس واحدة والافلاك جرم واحد ثم ان الظاهر ان يجعل النفوس المجردة الا بنية

مرتبة اخرى ويدرج في هذه اذ لا يمكن ادراجها في المرتبة الثالثة اذ حكم فيها بانتقاش صور الجزئيات المادية وهي لا تنتقش

في النفوس المجردة على رايهم ويبعد جدا ان يجعل قوى بها مرتبة ولا بد من الحاقها في مرتبة غير الرابعة فتامل قوله وتسمى كتاب

المحو والاثبات سميت به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات

تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها كذا ذكره بعض المحققين ثم ان حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني

المذكورة انما هو مجرد التشهي والرجم بالغيب بلا سند شرعي والظاهر منها امور اخرى حملها عليها والله اعلم قوله منها انه لما كان

وجود العلة الخ لا يخفى ان هذه الشبهة ترد على اصل علم الواجب ان لم نقل بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ لا شك

انه لا بد من علمه تعالى بجميع الاشياء في الازل وذلك لا يمكن ان يكون بحصولها بنفسها فلا بد ان يكون بحصول صورها وذلك اما بطريق

الارتسام في ذات العلة الخ معاني قوله وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة للمنع فيه مجال ما اما قوله فيلزم

المثل الافلاطونية قال بعض المحققين اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة ههنا بالصور العلمية المعلقة الموجودة لا في

موضوع ولا في محل وللنوازل ولا في مكان وفي باب اثبات وجود الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة الموجودة في متن

الدهر وحاق الاعيان لا بشرط كونها كلية جزئية مجردة او مادية متمايزة في عالم الامر عن الافراد وراء ما الاخر الوجود في عالم الخلق

بمعنى وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العالم بعالم المثال المتوسط من عالم الغيب والشهادة

برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على

جملة هياكل الاشخاص نوعا نوعا بالتدبير والتسخير كما ان النفس المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا من

من الملكية المجردة وخليفة رب النوع المفارق للطبيعة الجرمية الجسمانية والصورة الجوهرية المنطبقة وهذه من الملكية

الجسمانية فليعلم انها ما عدا التفسيرين الاخيرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس ههنا موضع ذكرها

قوله لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم قال بعض المحققين فان قلت كون العلم بالعلة

العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات او الموجودات بتلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم

قلت لما كان وجود العلة سابقا على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون عالما بمعلولاتها ايضا سابقا على

المعلولات لتحقق الاستلزام بينهما فلا تغفل وفيه تامل لان استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم ان يكون اذا كان العلم بالعلة سابقا

على الشيء ان يكون العلم بالمعلول ايضا سابقا عليه وهو ظاهر فالصواب ان يقال ان هذا انما هو على ان يكون مرادهم من تلك المقدمة ان علمه بالعلة

مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول واما لو كان مرادهم ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول مطلقا فلا يتم الملازمة ويشير

المحشي الى هذا فلا تغفل قوله فيلزم التسلسل لان تلك العلوم ايضا معلولة له تعالى فيلزم سبق علمه تعالى بها ايضا فيتسلسل او ينتهي الى علم لا يكون

معلولا له وذلك لا يكون غيره تعالى اذ كل ما هو غيره تعالى فهو معلول له تعالى وكونه عينا باطل لما سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها فتامل

قوله فيمكن ان يقال ان حضور المعلول لا يتاتى فهذا في العلم التفصيلي واما في العلم الكمالي الاجمالي فيبقى لانه لزم ان حضور العلة غير حضور

معلولها بمقتضى ذلك وح اما ان يمنع ايضا كون وجودها مغايرا لوجود معلولها ويلزم التفصي حينئذ ايضا او يمنع كون

تغاير الوجودين علة مستلزما لتغاير الحضورين وحينئذ ايضا يبقى تغاير الحضورين ايضا لكن نقول ان حضور العلة مستلزم

لحضور المعلول اجمالا لكنه لا يعلم كيفية حضوره او يجعل العلم الاجمالي عبارة عما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي تحقق العلم

الاجمالي هذا والحق انه لم يحسن من المحشي ههنا اجمال ذلك وعدم التعرض له في مقام تحقيق الحال ودفع الاشكال والله يعلم

قوله ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه ح يكون ترتيب الثاني على المقدم

ظاهرا غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الآخر الذي هو قسم هذا الشق فانه ح يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اورده

هناك فتدبر كذا ذكره بعض المحققين وقد عرفت ما في البيان الذي اورده هناك ثم انه لو اثبت الملازمة على الشق الآخر

انه فلا وجه

انه فلا وجه لترديد المحشي وتفصيله ان المراد هل هو قبل الايجاد او اعم اذ ليس مناط الحوادث الا ان العلم الاجمالي سابق دون

التفصيلي فينبغي الاكتفاء بما ذكره من التفصيل في الشق الاول فالحق في توجيه المحشي هو ما ذكرنا فتدبر قوله فان القول بان حضور

العلة الخ يظهر منه ان نظره في دفع الاشكال الاول ايضا لو اسيد او ورد في العلم الاجمالي انما هو المنع مغايرة الحضورين

فيه كما ذكرنا في الحاشية السابقة او لانه حينئذ قد استدل المعترض عليها فلا يكفي الاكتفاء بمجرد المنع عليها وقد

ذكرنا في توجيهه احتمالين فتذكر قوله كان ممنوعا اي لكون المقدمة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

ح ممنوعة وح فلا اشكال في علم الواجب اذ بناء الاشكال عليها والمراد منع كون ذلك اي العلم التفصيلي هو

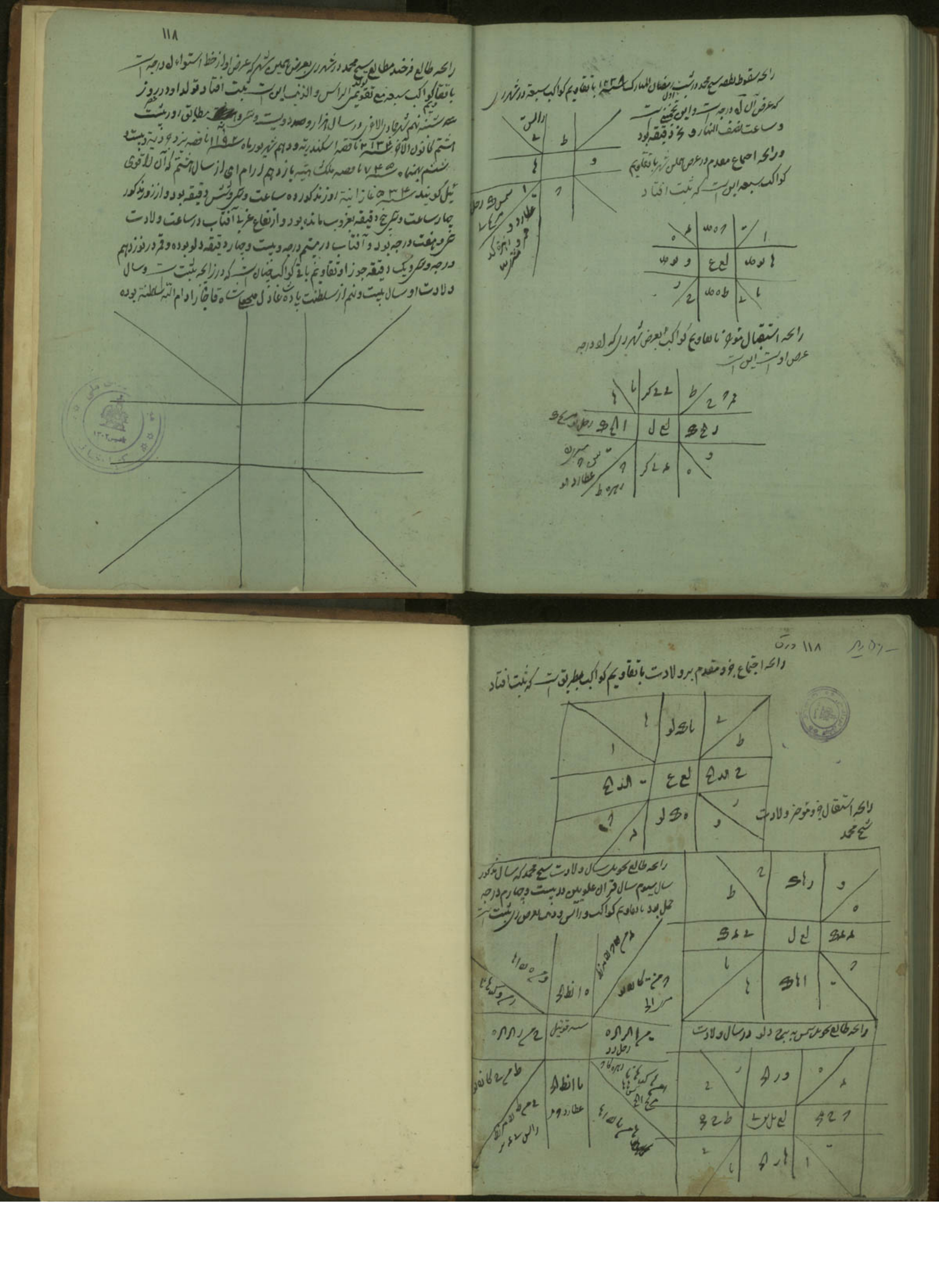
مرادهم فلا يرد الاشكال عليهم فافهم

تم وقع الفراغ من تحرير هذه

التعليقات في يوم الثلثا

من اخر محرم الحرام من شهور سنة ١٣٣٢

انيم ع علم



۱۱۸

زایچه طالع فرخنده مطالع شیخ محمد در شهر ری بعرض همین شهر که عرض او از خط استواء له درجه است با تقاویم کواکب سبعه مع تقویم الراس و الذنب این است ثبت افتاد تولد او در روز سه شنبه نهم شهر جمادی الاولی در سال هزار و صد و دویست و سی و ... مطابق او ربیست هشتم کانون الثانی ... ناقصه اسکندریه و دهم شهریور ماه ... ناقصه یزدجردیه و بیست ششم بهمنماه ... ناقصه ملکیه یازدهم از رام ای از سال ... که آن را قوی ئیل گویند ... از آنیه او زمذکور ده ساعت و سی و شش دقیقه بود و از زوال مذکور چهار ساعت و سی و پنج دقیقه بغروب مانده بود و ارتفاع غربی آفتاب در ساعت ولادت سی و هفت درجه بود و آفتاب در ... درجه و بیست و چهار دقیقه دلو بوده و قمر در نوزدهم درجه و سی و یک دقیقه جوزا و تقاویم باقی کواکب چنان است که در زایچه ثبت است و سال ولادت او سال بیست و نهم از سلطنت پادشاه عادل ... شاه قاجار ادام الله سلطنته بوده

زایچه سقوط نطفه شیخ محمد در شب اول رمضان المبارک ... با تقاویم کواکب سبعه در شهر ری که عرض آن له درجه است و این تخمینی است و ساعت نصف النهار و ... دقیقه بود

و زایچه اجتماع مقدم در عرض همین شهر با تقاویم کواکب سبعه این است که ثبت افتاد

زایچه استقبال ... با تقاویم کواکب بعرض شهر ری که له درجه عرض او است این است

۱۱۸ ورق

زایچه اجتماع ... مقدم بر ولادت با تقاویم کواکب که بطریق ... است که ثبت افتاد

زایچه استقبال ... ولادت شیخ محمد

زایچه طالع تحویل سال ولادت شیخ محمد که سال مذکور سال سیوم سال قران علویین در بیست و چهارم درجه حمل بود با تقاویم کواکب و ... این است

زایچه طالع تحویل شمس به برج دلو در سال ولادت

